LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

CRISTIANISMOS ORIGINARIOS EXTRAPALESTINOS (35-138 d.C.)

JORGE PIXLEY
LEIF E. VAAGE
PABLO RICHARD
EDUARDO HOORNAERT
NÉSTOR O. MÍGUEZ
IVONI RICHTER REIMER
PAULO NOGUEIRA
TOMÁS KRAFT
MICHAEL FRICKE

29

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1996

Alicia Winters (Colombia),
Carlos Mesters (Brasil),
Carlos A. Dreher (Brasil),
Dagoberto Ramírez (Chile),
Elsa Tamez (Costa Rica),
Gilberto Corgulho (Brasil),
Gustavo Gutiérrez (Perú),
Javier Saravia (México),
Jorge Pixley (Nicaragua),
José Cárdenas Pallares (México),
José Comblin (Brasil),
José Severino Croatto (Argentina)
Marcelo Barros de Souza (Brasil),
Marcos Villamán (República Dominicana),
Milton Schwantes (Brasil),
Néstor Míguez (Argentina),
Pablo Richard (Costa Rica),
Paulo Lockmann (Brasil),
René Castellanos (Cuba),
Sandro Gallazzi (Brasil),
Sebastião Gameleira Soares (Brasil),
Tércio Machado Siqueira (Brasil),
Tereza Calvalcanti (Brasil).

Coordinador

Milton Schwantes, rua Faria de Lemos 84, 07094-200 Guarulhos/SP, Brasil, tel. e fax (011) 6468.0169

Coordinador de este número

Jorge Pixley, Apartado Postal 2555, Managua, Nicaragua

Esta revista se edita en español y portugués, 3 veces al año

En español: Editorial DEI, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
RECU: Apdo. 17-03-252, Quito, Ecuador.
(Con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias)

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis-RJ, Brasil.
Editora Sinodal, Caixa Postal 11,93010-000 São Leopoldo-RS, Brasil.

Precio de suscripción (3 números al año)	América Latina:	U$	24
	Otros países:	U$	36
Costa Rica:		¢	3.450
Ejemplares sueltos	América Latina:	U$	9,5
	Otros países:	U$	14,5
	Costa Rica:	¢.	1.380

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RR
LAP STORAGE

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 0 5 1999
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr29depa

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 29

Cristianismos Originarios Extrapalestinos (35-138 d.C.)

SAN JOSÉ, COSTA RICA
1998

Corrección y traducción del portugués: RECU
Diagramación: RECU

© Consejo de Redacción de RIBLA
© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1998
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CONTENIDO

JORGE PIXLEY. *Presentación* 5

LEIF E. VAAGE. *El Evangelio de Marcos: Una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina* 10

PABLO RICHARD. *Los orígenes del cristianismo en Antioquía* 31

EDUARDO HOORNAERT. *Edessa y la frontera oriental* 44

JORGE PIXLEY. *Los primeros seguidores de Jesús en Macedonia y Acaya* 59

NÉSTOR O. MÍGUEZ. *Cristianismos originarios: Galacia, el Ponto y Bitinia. Comunidades humildes, solidarias y esperanzadas* . . . 84

IVONI RICHTER REIMER. *Sexualidad en tiempos escatológicos: una aproximación a la problemática del matrimonio y del celibato en los dos primeros siglos cristianos* 106

PAULO NOGUEIRA. *Cristianismos en Asia Menor. Un estudio comparativo de las comunidades en Éfeso al final del primer siglo d.C.* 120

PABLO RICHARD. *Los orígenes del cristianismo en Roma* 139

TOMÁS KRAFT. *La Iglesia primitiva en África* 155

MICHAEL FRICKE. *Novedades en el diálogo ecuménico: La recepción de la interpretación bíblica latinoamericana en las 'ayudas de predicación' de Alemania* 183

RESEÑAS

— Jacob Neusner. *Um rabino conversa com Jesus: Um diálogo entre milênios e confissões.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Original inglés, 1993) 148 páginas 189

— Vincent Brannick. *A Igreja Doméstica nos Escritos de Paulo.* São Paulo: Paulus, 1994. (Original inglés, 1989) 137 páginas. 191

PRESENTACIÓN

Con este número de RIBLA presentamos el complemento al número 22 sobre los Cristianismos Originarios Palestinos (30-70 d.C.). Recomendamos su lectura y uso pedagógico en conjunto.

Jesús vivió y organizó su movimiento en Galilea y Judea durante dos o tres años, hasta más o menos el año 30, cuando fue crucificado por el procurador romano en Jerusalén durante la semana de la fiesta de Pascua. Pero su movimiento no terminó, se mantuvo en varias expresiones, en un principio, en las mismas áreas de su actividad, Galilea y Judea. En esta zona, el movimiento prácticamente se agotó con la derrota del movimiento insurreccional en la gran guerra de los años 66 a 74 que incluyó la destrucción del templo en el 70 d.C. Fue nuestra intención con RIBLA 22 mostrar: el clima de control romano en Palestina durante los cuarenta años entre la ejecución de Jesús y la destrucción del templo, las muchas expresiones de lucha contra esta dominación romana, y las diversas expresiones del movimiento fundado por Jesús en Galilea y en Jerusalén, expresiones que se destruyeron con la guerra.

Sin embargo, existía bastante movilidad en el oriente del Imperio y pronto el movimiento de Jesús se extendió a Antioquía en el norte, a Edessa en el noreste en la zona fronteriza con el imperio de los partos, a Egipto en el suroeste, a la zona del Mar Egeo (Acaya, Macedonia y Asia), al borde del Mar Negro (Bitinia y Ponto) y al interior de Asia Menor (Galacia y Capadocia). Queremos con RIBLA 29 abordar este movimiento dentro de las fechas 35 a 138 d.C. El año 35, es un límite arbitrario pero indica la proximidad a la muerte del fundador para la extensión extra palestina del movimiento. El año 138 es el año del traspaso de poder del Principado imperial de Adriano a Antonino Pío. Con los Antoninos el Imperio Romano alcanza la máxima expresión de su poder y se vuelve más difícil soñar con alternativas que no se desarrollen fuera de sus fronteras (como de hecho sucedió con el cristianismo en Etiopía y en Persia).

El supuesto para estos estudios es que un movimiento socio-religioso como el que fundó Jesús no se extiende naturalmente como una nube de humo, sino que solamente lo hará donde las condiciones locales ofrezcan un vacío que el movimiento promete llenar. Es, por lo tanto necesario conocer las características de las zonas hacia donde llegó el movimiento y buscar conocer los cambios que sufrió el movimiento ante las diversas condiciones que encontró en esas zonas. Es decir, si bien la voluntad misionera es indispensable, no es suficiente si no encuentra un te-

rreno propicio y si no ofrece algo que satisfaga las necesidades locales. Un análisis por zonas geográficas nos puede permitir detectar estos elementos. Eso es lo que nos hemos propuesto en esta colección de estudios.

La motivación para emprender estos estudios es doble: (1) la convicción de que el surgimiento de *una* Iglesia Universal, no es tanto la evolución "natural", desde una unidad inicial del movimiento que surgió y se extendió a partir de la actividad de Jesús en Palestina, sino el resultado de la supresión o expulsión de las expresiones del movimiento que no encajaban dentro del proyecto religioso que presidieron los emperadores a partir de Constantino. Las iglesias pre-Constantinianas son más variadas y diversas que la Iglesia que Constantino y sus obispos aliados pudieron forjar en el siglo IV a partir del Concilio de Nicea en el 325 d.C. Un examen geográfico revelará parte de esta diversidad.

(2) La otra motivación o sospecha, surge, en nuestro contexto latinoamericano de dependencia política, económica y social, es que, un movimiento que surgió en la provincia más rebelde del Imperio en el siglo I y que se extendió casi inmediatamente a provincias resentidas en el corazón del helenismo como: Acaya, Macedonia y Jonia, a zonas como Ponto y Bitinia que habían intentado resistir en nombre del helenismo al dominio romano, y especialmente a los territorios controlados por los partos más allá de las fronteras orientales del Imperio Romano, no puede ser política y socialmente inocuo. La huelga social del cristianismo tomasino en el oriente que rechazó la procreación y otros deberes sociales, y la protesta apocalíptica de Juan el visionario en Asia o de Hermas en Roma revelan la existencia de un movimiento socio-religioso que no estaba controlado por élites. Queremos contribuir a la recuperación de este movimiento de comunidades populares que veían en el movimiento lanzado por Jesús y sus apóstoles una sociedad alternativa al patriarcalismo romano.

Aquí nos encontramos muy pronto con Eusebio, obispo de Cesarea en el siglo IV, e historiador que narra la historia de las iglesias cristianas como una historia de instituciones presididas por obispos. Gracias a Eusebio y a la biblioteca que disponía (la que Orígenes comenzó dos siglos antes) conocemos muchas cosas que de otro modo se hubieran perdido. Pero su visión de la Iglesia como la institución que se prepara para su rol de poder y respaldo al Imperio es solamente parte de la verdad. Con RIBLA 29 queremos contribuir a descubrir esa parte que Eusebio desconoció o no quiso conocer, los diversos movimientos populares que confesaron a Jesús como su fundador. Ya vimos en RIBLA 22 que existe desde el comienzo una cierta dualidad en los movimientos que le dieron seguimiento a Jesús, dualidad que en Palestina se expresó por un lado, en los "cristianismos" galileos, con su énfasis en Jesús el maestro, y por el otro, el judaíta, conducido por la familia de Jesús en Jerusalén como parte de la Palestina rebelde que preparó la guerra. Al salir de Palestina el cuadro se complica, pero se puede discernir en la tradición tomasina de Edessa y del oriente parto una continuación de la línea galilea y en la tradición paulina de Jesús como Salvador crucificado y resucitado, que usa un lenguaje más político, que confronta al lenguaje religioso del Imperio una continuación de la "iglesia" de Jerusalén.

Verdaderamente sorprende la movilidad que caracteriza a los creyentes que siguen a Jesús. Los mapas de Tomás Kraft en el artículo sobre Egipto nos ayudan a visualizarlo, pero los artículos, todos ellos, reflejan lo mismo. El movimiento de Je-

sús en su primer siglo de existencia tenía en medio de su gran diversidad un proyecto con proyección universal, de hecho aún más allá de las fronteras del control romano. Esperamos que nuestros lectores capten algo de esa visión, sin perder la importancia de las características locales del movimiento que lo hicieron auténticamente egipcio o cirenaico o póntico o antioqueño.

Además de la importancia de recuperar, en la medida de lo posible, el carácter popular del (de los) movimiento(s) en su primer siglo, nuestro proyecto tiene una contribución para el ecumenismo. El movimiento cristiano no es un fenómeno occidental, aunque a nuestro "Nuevo Mundo" llegó del occidente europeo. Hay millones de cristianos cuyas iglesias se remontan a los primeros siglos que nunca fueron parte de las iglesias occidentales. Están las iglesias coptas de Egipto y de Etiopía, que fueron declaradas heréticas como "monofisitas" en las discusiones cristológicas de los siglos cinco y seis. Están las iglesias orientales de tradición tomasina como la Mar Thoma en la India, una zona cristianizada en tiempos remotísimos que nunca conoció la dominación romana y que no fueron declaradas heréticas por los obispos aliados de los emperadores porque éstos ni siquiera sabían de su existencia. Están los "nestorianos" que en el siglo VI misionaron China, desde su base en Persia, pero que fueron declarados herejes por un tecnicismo cristológico. Un examen del primer siglo de la expansión del movimiento de Jesús, debe darnos tolerancia hacia la diversidad que luego se negó en beneficio de la unidad religiosa que requería un imperio en descomposición.

Llama la atención que en la primera generación Priscila y Aquila fueran del Ponto, y poco después el famoso hereje Marción, que quiso desprender al movimiento de sus raíces el pueblo de Israel, también vino de esta zona de la que no sabemos por quién ni cómo fue misionada. Y llama la atención el surgimiento a fines de nuestro período del movimiento montanista, el "entusiasmo frigio", que era popular, carismático y milenario, y que pudo atraer al gran teólogo africano Tertuliano hacia el año 200. ¿Cómo es posible que un movimiento como éste que reconoció el liderazgo de mujeres fuera simplemente descartado por herético? Es evidente que queda mucho por hacer para conocer auténticamente nuestras raíces cristianas, pero esperamos contribuir en algo al proceso con esta serie de estudios sobre algunas de las zonas geográficas donde surgieron células de seguidores de Jesús en el siglo después de su ejecución por las autoridades del Imperio.

Comenzamos nuestro número 29 de RIBLA con un artículo sobre Marcos, un escrito que proviene de Galilea. Como verán los lectores, Marcos es una especie de bisagra entre los movimientos diversos y aún no consolidados que se dieron en Palestina y sus proyecciones posteriores fuera de Palestina. Este artículo pudo igualmente, y quizás con mayor justicia, haberse colocado en RIBLA 22 por su origen geográfico, pero creemos que la problemática que plantea. conflicto ideológico entre los sucesores de Jesús, sirve bien para introducir nuestra serie de estudios. Leif Vaage nos hace una presentación novedosa de Marcos como una parte de un conflicto de interpretaciones de la figura del fundador. Es un artículo que tiene que leerse despacio para apreciarlo pero que premiará a los/las lectores/as pacientes.

Antioquía, la tercera ciudad del Imperio, estaba al norte de Siria-Palestina. Allí se dio el conflicto inicial al interior del movimiento que deriva de Jerusalén, un conflicto que tuvo mucho que ver con la desaparición del templo de Jerusalén y con el control religioso que los fariseos pasaron a disfrutar en el pueblo judío disperso

por el mundo. Pablo Richard nos abre los vericuetos de este conflicto que fue parte del paso de Palestina al mundo más amplio.

Edessa, como señala Eduardo Hoornaert, no queda muy lejos de Palestina, ubicada como lo estaba sobre el río Eufrates dentro del horizonte de la Biblia hebrea. Pero era otro mundo psicológica y socialmente, un mundo abierto hacia el oriente, con su política dominada por los partos y su cultura persa e índica. Un escritor como Taciano nos impresiona con el fervor patriótico de un "sirio" que se enorgullece de ser "bárbaro". ¡Algo tiene que decirnos a los latinoamericanos un mundo así! Aquí fue donde mejor se preservó la tradición tomasina de Jesús, como maestro sabio que enseñó un estilo de vida distinto, no tanto el Jesús Salvador que proclamaban Pablo y los herederos de Jerusalén y Antioquía que después marcaron el cristianismo occidental.

Acaya, cuna de la cultura helénica, y Macedonia, base del helenismo político que unió occidente con oriente bajo el mando de Alejandro y sus generales, fue local de un cristianismo político-religioso de mucha influencia en nuestras Biblias a través de las epístolas de Pablo. Jorge Pixley busca interpretar esta red de asambleas dentro del contexto de un helenismo sometido a la dominación por un sistema patriarcal y clientelista frente al cual ofrecía una alternativa desde abajo.

Bitinia y Ponto, zonas de tradición política y cultural importantes desde donde surgieron líderes cristianos distinguidos como Marción, son mayormente desconocidas. Néstor Míguez, más conocido por sus estudios sobre Tesalónica, ahora incursiona en la exploración de esta realidad, a la que junta la Galacia de los aguerridos inmigrantes celtas que fueron el campo misionero rural de Pablo.

Una de las características del movimiento de Jesús, tanto en Galilea como en el mundo extrapalestino, fue que dio un lugar a las mujeres que ponía al movimiento frente al patriarcalismo dominante del mundo mediterráneo del siglo I. El tema de la sexualidad en los cristianismos primitivos es inmenso, y no hemos podido en este número de RIBLA más que visualizar la punta del iceberg. Pero era necesario abordarlo. Ivoni Richter Reimer ha abierto el tema de la sexualidad y la renuncia sexual en los cristianismos primitivos a través del examen de un texto paulino, y de la imagen de la compañera legendaria del misionero, santa Tecla de la antigua tradición popular. Hay mucho más que decir, pero lo tendremos que dejar para números futuros de nuestra revista.

Éfeso, capital de la provincia senatorial de Asia, fue la ciudad de Artemisa la Gran Diosa Madre, pero también campo de actividad de misioneros como Pablo y el visionario Juan que soñaba con una Roma en llamas. Paulo Nogueira nos muestra la gran diversidad que se juntó en esta importante ciudad, que si bien no era de las grandes urbes como Roma o Antioquía, era un cruce de caminos.

Y no podía faltar Roma, ciudad política por excelencia. Aquí Pablo Richard nos introduce a la complejidad que atraviesa el movimiento cristiano del siglo que estudiamos, una complejidad simbolizada en los escritos muy distintos de Clemente, autócrata cristiano, y Hermas "el pastor" y profeta. Es una dura empresa desmitificar los orígenes de la ciudad que vino a ser la soberana de la Iglesia Occidental. Esperamos haber contribuido a la tarea.

Terminamos nuestro viaje imaginario en Egipto, el más misterioso de todos los lugares donde se extendió el movimiento de Jesús. Egipto dual, helénico y copto, con un cristianismo también dual. Egipto, hogar de grandes teólogos como Va-

lentino, declarado hereje, y de Orígenes, el máximo biblista de todos los tiempos, que fundó la teología del camino místico, que inspiró la espiritualidad monástica posterior y que fue declarado hereje por Justiniano y un Concilio en Constantinopla en el 553 d.C., ¡a tres siglos de muerto! Gracias a Tomás Kraft podemos asomarnos un tanto en el misterio, si bien ni la diligencia de Tomás es capaz de despejar muchas de las incógnitas en torno a este país que produjo santos como San Antonio del Desierto y obispos de gran capacidad teológica como Dionisio en el siglo III y Atanasio en el siglo IV.

Añadimos a estos estudios sobre los cristianismos originarios una contribución desde Alemania al ecumenismo en la interpretación bíblica. Michael Fricke, pastor de la Iglesia Evangélica Alemana en Erlangen, nos comenta cómo la metodología exegética latinoamericana está ejerciendo cierta influencia sobre el estudio y la predicación de la Biblia en ese país del Norte. Los lectores de RIBLA conocerán a este joven pastor por la reseña de su tesis sobre la exégesis latinoamericana que apareció en RIBLA 28.

¡Creemos estarles ofreciendo un RIBLA que se puede disfrutar! Hay —lo advertirá la lectora o el lector atento— muchas cosas no resueltas en las que los contribuyentes no están siempre de acuerdo. El resultado es —así lo creemos— un producto que muestra la investigación en proceso sobre temas importantes y que ofrece un instrumento pedagógico de gran valor.

Jorge Pixley
Apartado Postal 2555
Managua
Nicaragua

LEIF E. VAAGE

EL EVANGELIO DE MARCOS:
Una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina

Resumen

Este artículo ubica al Evangelio de Marcos dentro de la historia de los varios cristianismos originarios, es decir, los judaísmos primitivos siríaco-palestinos de la segunda mitad del siglo primero d.C. Marcos se escribió poco antes o poco después del año 70 d.C. Se propone que fue por la zona fronteriza oriental de Galilea, quizás en la ciudad de Pella. Es un documento altamente polémico —una especie de autocrítica cristiana primitiva— ante la realidad, consecuencia de la reciente y fracasada insurrección judía contra Roma. Se rechaza en Marcos el proyecto del segundo templo encabezado por los sumo sacerdotes y su gente, se opone al "tradicionalismo" de los fariseos y a los escribas, y se replantea el cristianismo primitivo enfocado en un "Jesús de los milagros", a otro cristianismo primitivo que se concentraba en la enseñanza de Jesús, más cerca del evangelio "radicalizado" galileo del documento "Q." Termina rechazando también al grupo de los primeros "doce" discípulos y a los familiares de Jesús, o sea, al liderazgo tradicional de la primera comunidad cristiana de Jerusalén. El mecanismo narrativo por el cual el evangelista ha tratado de subordinar a todos los demás cristianismos siríaco-palestinos es su relato —más "paulino" que de Pablo mismo— de la pasión y la muerte de Jesús. El resultado es un texto apocalíptico que a fin de cuentas no ofrece un programa de vida "normal" para todos los días, sino que representa un intento para llegar, a pesar de todo, a la próxima etapa de la historia. Se da un apéndice sobre el Reino de Dios en Marcos.

Abstract

In this article, an effort is made to locate the Gospel of Mark within the history of the various early Christianities - i.e., Judaisms - of Syria - Palestine during the second half of the first century C.E. The Gospel of Mark was written around 70 C.E. It is proposed that the place of composition was near the eastern border of Galilea, perhaps in the city of Pella. It is an extremely polemical document - a sort of early Christian "self - critique" - written in the aftermath of the recent, failed Jewish insurrection against Rome. The project of the second temple, led by the high priests and their people, is rejected. Opposed are the "traditionalism" of the Pharisees and the scribes. An attempt is made to redirect the focus of many early Christians on Jesus as a miracle - worker, as well as another form of early Christianity that was mainly interested in Jesus' teaching, plus the "radical" Galilean gospel of the document "Q." The group of "twelve" disciples and the family of Jesus, i.e., the traditional leadership of the first

Christian community in Jerusalem is also rejected. The narrative mechanism by means of which the evangelist has sought to subordinate these other forms of early Christianity in Syria - Palestine is his story - more "Pauline" than in Paul himself - of the suffering and death of Jesus. The result is an apocalyptic text that finally does not provide a program for "normal" every - day life, but registers instead the effort to gain access, in spite of everything, to the next stage of history. There is an appendix that treats the topic of the Kingdom of God in the Gospel of Mark.

1. Planteamiento de la tesis: Marcos representa una intervención ideológica en el proceso de los cristianismos originarios

El Evangelio de Marcos no se escribió como parte de los acontecimientos que el mismo texto relata. Tampoco se escribió como memoria colectiva de la primera generación cristiana. Más bien representa una intervención ideológica bastante particular en el proceso de los cristianismos originarios siríaco-palestinos, más o menos 40 años después de los eventos contados.

En este artículo se trata de ubicar al Evangelio de Marcos dentro de esta historia de los cristianismos originarios siríaco-palestinos de la segunda mitad del siglo primero d.C. Es parte de la historia de los judaísmos primitivos de la misma región.

No será, pues, el ministerio del Jesús histórico lo que aquí nos interesa del Evangelio de Marcos, sino la oportunidad que Marcos nos provee, en su forma de contar "el Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios" (1,1), para apreciar un momento muy particular en el desarrollo de los cristianismos originarios. Aunque resulta difícil mantener este enfoque. Como cualquier relato, este evangelio no nos invita, por lo menos explícitamente, a reflexionar sobre el trabajo ideológico que el texto mismo representa, sino que pretende llevar a otro tiempo y a otro lugar, y hacernos recordar a otro protagonista que no es el mismo evangelista. ¡Tan fácil y tan encantador es perderse en la narrativa!

Obviamente, no carece de valor este mundo alternativo literario. Puede ser apreciado como otro espacio social construido precisamente para quitarle al mundo de todos los días su hegemonía absoluta. Este mundo alternativo formaría parte del imaginario utópico de otra realidad.

Pero, no es este mundo literario de Marcos el enfoque particular del presente trabajo. Lo que nos interesa en este ensayo es el esfuerzo ideológico —incluso el subyacente y circundante proceso socio-eclesial— que dio lugar al texto como tal. En otras palabras, queremos ver si es posible, a través de una lectura crítica del Evangelio de Marcos, reencontrar el proceso histórico dentro del cual este texto fue compuesto originalmente. ¿Cuál fue la coyuntura, particularmente la cristiana, a la que Marcos trató de responder e imponer su criterio?

Desde tal perspectiva histórico-crítica no contamos en este Evangelio con un narrador "confiable."[1] No hay que anticipar en el discurso del evangelista una repre-

---

[1] Este hablar de un narrador confiable o no confiable es una expresión tomada de la crítica literaria narrativa general. No tiene que ver particularmente con la Biblia cristiana. Decir que no contamos en este Evangelio con un narrador confiable no quiere decir nada sobre la verdad canónica o el valor teo-

sentación imparcial o ecuménica de la realidad cristiana de su tiempo. No escribe su obra como observador distanciado de este proceso, sino como participante inmerso en sus contradicciones y conflictos, lo cual implica una visión a veces muy limitada de su propio contexto histórico.[2]

2. Ubicación geográfica del Evangelio de Marcos: Zona fronteriza de Galilea

Es común pensar que el Evangelio de Marcos se escribió poco antes o poco después de la caída de Jerusalén y la destrucción del segundo templo en el año 70 d.C., la cual se produjo como consecuencia de la primera insurrección judía contra Roma (66-74 d.C.). En el capítulo 13, por ejemplo, se nota la cercanía de este acontecimiento y su papel determinante para el evangelista (véase 13,6-13). Particularmente en 13,14 la advertencia: "Cuando ustedes vean el horrible sacrilegio en el lugar donde no debe estar —el que lee, fíjese— entonces los que estén en Judea, que huyan a las montañas...," no puede referirse a otra cosa, sino a una o varias de las repetidas tomas del segundo templo a partir del año 67 d.C., primero por grupos judíos no sacerdotales (véase 11,17 y la referencia a los *lestai* = "insurrectos") y, después, por el ejército romano que finalmente lo arrasó.[3] Por eso, al comienzo del capítulo 13 del Evangelio de Marcos, Jesús dice, "¿Ves estos grandes edificios? Pues no va a quedar de ellos ni una piedra sobre otra. Todo será destruido" (13,2).

Al templo, de hecho, no le quedaba remedio. Pero dada la importancia ideológica que tiene el rechazo del proyecto del templo para el Evangelio de Marcos, los dolores —que no son simplemente los genéricos— con que el evangelista ha envuelto su relato de la desaparición del templo, sugiere que el mismo escritor compuso su obra todavía a la sombra de estos acontecimientos.[4]

Ha sido común pensar que Marcos se escribió en Roma. Esta convicción se basa más que nada en el testimonio del padre de la Iglesia, Papías de Hierápolis.[5] El

---

lógico que tendrá el mismo escrito dentro de la Biblia cristiana. Más bien, se trata de cómo el evangelista no ha buscado presentar las cosas "tal como fueron," sino de modo que sus lectores se den cuenta de algo y que cambien de rumbo.

[2] Habría que anticipar que no se reflejará, por lo menos sin añadidura y/o distorsión, la realidad histórica de los cristianismos primitivos siríaco-palestinos en el Evangelio de Marcos. A la vez, esta realidad tiene que haber dejado huella en el mismo escrito. Precisamente como intervención ideológica en el proceso de los cristianismos primitivos siríaco-palestinos, Marcos no podía simplemente ignorar sus contrapartes, tratando de replantearlas.

[3] Véase Joel Marcus, "The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark," *Journal of Biblical Literature* 111/3 (1992): 446-456.

[4] Otro indicio que tiene el Evangelio de Marcos de que se escribió dentro de la coyuntura definida por la primera insurrección judía contra Roma, es el debate que levanta el evangelista sobre la cuestión del "hijo de David" (12,35-37) o sea, el mesianismo político. Nótese que en 12,35 es Jesús que desafía a los escribas y no al revés, como en todos los casos anteriores del mismo capítulo. Véase Marcus, "Jewish War and Mark," 456-460.

[5] También a favor de esta conclusión se opina que no se encuentra en el Evangelio de Marcos un conocimiento muy preciso de la geografía local de Palestina -hay errores en cuanto a los movimientos sucesivos de Jesús-. Se nota la necesidad de explicar ciertas costumbres típicamente judías (véase 7,2-4). Y hay unos "latinismos" no comentados, mientras los "arameísmos" son traducidos al introducirse (véanse 5,41; 7,11.34). Pero ninguno de estos argumentos son suficientes para concluir que Marcos fue escrito en Roma.

testimonio de Papías nos viene de las primeras décadas —quizás, de la primera década[6]— del siglo segundo d.C., según la noticia que otro padre de la Iglesia, Eusebio de Cesarea, nos ha dejado en su Historia de la Iglesia (3,39,15), la cual se escribió durante la primera mitad del siglo cuarto d.C. Ésta, pues, es una perspectiva bastante antigua, pero no tan segura.

También se ha pensado, y se piensa cada vez más, que el contexto originario de Marcos fue Sirio-Palestino.[7] Esta perspectiva se basa primero en una crítica del razonamiento tradicional por el que se había ubicado al Evangelio de Marcos en Roma. En segundo lugar, vale para dónde se escribió el Evangelio de Marcos el mismo argumento que para cuándo. Si bien es cierto que a todo el mundo antiguo judío lo acontecido en Jerusalén por la primera insurrección contra Roma le era conocido y le habrá importado, no habrá significado para todos el mismo trauma social que ciertamente fue —y que el Evangelio de Marcos también sugiere— para los que vivían en la región más cercana a esta ciudad.[8]

La importancia que evidentemente tiene la región de Galilea para el evangelista ha sido motivo para proponer que fuera precisamente Galilea donde se escribió el evangelio. Jesús sale de Galilea para hacerse bautizar por Juan (1,9), pero vuelve casi de inmediato "después de que arrestaron a Juan" a Galilea para anunciar "el Evangelio de Dios" (1,14). En Galilea cobra fama "Y muy pronto se supo de Jesús en toda la región de Galilea" (1,28), encuentra cierto eco "... y una muchedumbre grande de Galilea, de Judea, de Jerusalén, de Idumea, del oriente del Jordán y de la región de Tiro y Sidón" (3,7-8) le seguía. En la víspera de su pasión y muerte, Jesús promete que "cuando yo resucite, iré a Galilea antes que ustedes" (14,28), y el joven vestido con ropa blanca y sentado en la tumba, dice a las tres mujeres asustadas de verlo, "No se asusten... Vayan y digan a sus discípulos, y a Pedro: 'El va a ir a Galilea antes que ustedes; allí lo verán, tal como les dijo'" (16,6-7). Estas son las mujeres que a Jesús "le habían servido cuando él estaba en Galilea" y que le acompañan de lejos mientras está colgado en la cruz (15,41).

Pero vale precisar. Porque puede que el nombre de Galilea sirva en el Evangelio de Marcos más como símbolo teológico contrapuesto a Jerusalén, y no tanto como signatura geográfica de su origen.[9] Además, a Jesús en Galilea no todo le va bien. En su pueblo natal de Nazaret, por ejemplo, "no quisieron hacerle caso.... No pudo hacer allí [casi] ningún milagro... Y estaba asombrado porque aquella gente no creía en él" (6,4-6; véase 3,20-21). En Galilea, Jesús tiene que enfrentarse a los enemigos igual que en Jerusalén (véase, p.e., 2,6; 3,6.22). En Galilea, los primeros discípulos de Jesús ya revelan su incapacidad para entenderle. La muerte de Juan, la cual prefigura el destino de Jesús, se lleva a cabo en Galilea, "cuando Herodes, en su cumpleaños, dio un banquete a sus jefes y comandantes y a las personas importantes de Galilea" (6,21).

---

6 Véase Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993) 1027-1029.

7 El Evangelio de Marcos se ubica a sí mismo como mundo narrativo dentro del marco geográfico "siríaco-palestino," lo cual también, quizás, habrá influenciado en quienes piensen que el texto se escribió originalmente por esta zona.

8 Véase Marcus, "Jewish War and Mark," 448.

9 Es la crítica más común contra la propuesta de Galilea como lugar de origen para el Evangelio de Marcos.

Llama la atención que sea por la zona fronteriza —o más allá de la frontera— de Galilea y particularmente por el territorio al sureste del Lago de Genesaret, donde según el Evangelio de Marcos el proyecto de Jesús queda sembrado de modo sorpresivamente prometedor.[10] Muy pronto, después de haber iniciado el ministerio de Jesús en Cafarnaún, cuando Simón (Pedro) le hace recordar a Jesús que "Todos te están buscando" (1,37) —se supone que vengan de "toda la región alrededor [*perijoron*] de Galilea" en que se acaba de saber de él (1,28)—, Jesús le contesta a Simón, "Vamos a otros pueblos cercanos [*tas ejomenas komopoleis*], a predicar también allí; porque para esto he salido" (1,38), y se repite que "Jesús andaba por toda Galilea [*eis holen ten Galilaian*], predicando en sus sinagogas y expulsando a los demonios" (1,39). El lenguaje griego de estos versículos nos pone —con ganas, parece, por parte de Jesús— al borde de la región política de Galilea en el siglo primero d.C.

En el próximo capítulo del Evangelio de Marcos, Jesús sale de nuevo de Cafarnaún y va "otra vez a la orilla del lago... y al pasar vio a Leví, hijo de Alfeo, sentado en el lugar donde cobraba los impuestos para Roma" (2,13-14) o sea, estaba cerca del puesto de control tributario fronterizo. Nótese que este Leví no aparece en la lista de los doce discípulos escogidos en 3,13-19, a los cuales el evangelista termina descalificándolos por completo, como no aptos para representar el discipulado cristiano. A diferencia de éstos, pues, Leví queda como discípulo ejemplar.

En 5,1-20, se relata el caso del endemoniado de Gerasa, cuando "llegaron al otro lado [oriente] del lago, a la tierra de Gerasa" (5,1) —una ciudad de Decápolis al sur-este del Lago de Genesaret—. Al endemoniado, Jesús lo sana, aunque sea a cierto costo —la pérdida de unos dos mil cerdos—, y no toda la gente del lugar quedó contenta con él —sin duda, entre ellos los dueños de los cerdos (véase 5,14: "los que cuidaban de los cerdos... fueron a contar en la ciudad y por los campos lo sucedido")—. De hecho, "empezaron a rogarle [a Jesús] que se fuera de sus tierras" (5,17).

Sin embargo, a diferencia de lo que suele suceder en el Evangelio de Marcos que después de que alguien es sanado, Jesús pide no decir nada a nadie, en este caso, es Jesús mismo quien le pide al hombre". "Vete a tu casa, con tus parientes, y cuéntales todo lo que el Señor te ha hecho, y cómo ha tenido compasión de ti. El hombre se fue, y comenzó a contar por los pueblos de Decápolis lo que Jesús había hecho para él; y todos se quedaron admirados" (5,19-20). El exendemoniado en el Evangelio de Marcos se vuelve el primer misionero, quien anda explícitamente autorizado por Jesús, y el único cuyo trabajo tendrá trayectoria.[11]

---

[10] Véase también el papel que juega "el mar" (*he thalassa*) en la primera mitad del Evangelio de Marcos (1,16; 2,13; 3,7; 4,1.39. 41; 5,1.13.21; 6,47-49; 7,31); además, el lugar del "desierto" (*eremos topos* -1,35.45; 6,31.32.35-; también 1,3.4.12.13).

[11] A los doce discípulos Jesús los envía después en 6,6b-7, quienes tienen éxito por el momento. Pero este éxito es de poca duración. En 9,14ss, los mismos discípulos -menos tres- parecen haber olvidado o perdido toda su capacidad anterior para curar a los enfermos y expulsar a los espíritus malos. Son como la tierra pedregosa, en que la semilla brota rápidamente, pero no tiene raíz, y se seca pronto (cf. 4,5-6), mientras el endemoniado corresponde a la semilla sembrada en buena tierra, dando buena cosecha (cf. 4,8). En 5,34, Jesús le dice a la mujer con flujo de sangre: "Hija, por tu fe has sido sanada. Vete tranquila y curada ya de tu enfermedad." Igual que Leví, ella también es una discípula ejemplar en el Evangelio de Marcos, pero Jesús no la manda a contar nada a nadie, aunque tampoco le prohibe hablar.

En 7,24, Jesús se dirige "a la región de Tiro." Allí se encuentra con una mujer "griega, de raza sirofenicia" (7,26), con quien primeramente no quiere tratar —parece que él había llegado muy cansado a la casa donde estaba y no quería ver a nadie (7,24)—. Sin embargo, la mujer insiste, y logra conseguir lo que buscaba.

En los debates que lleva a cabo en el Evangelio de Marcos, Jesús siempre sabe defenderse e imponer su criterio, pero lo más interesante de este relato, como F. Gerald Downing ha notado, es que Jesús termina aquí "conquistado" por la mujer. (véanse, p.e., 2,6ss.18ss.24ss; 3,2ss; 12,13ss.18ss.28ss). Esta señora mestiza que de pronto aparece en la zona periférica de Galilea sabe imponerse sobre Jesús, ¡y habla su propio discurso o sea, el discurso de Jesús mismo! Jesús tiene que rendirse ante ella, y le dice sin otro comentario, "Has hablado bien; puedes irte. El demonio ya ha salido de tu hija" (7,29).

Son casos particulares y aislados, o sea, repartidos por la primera mitad del Evangelio de Marcos. Pero concuerdan en señalar el territorio al sureste del Lago de Genesaret como un espacio donde Jesús ya había encontrado cierto eco. Por allá se sabía valorar lo que llegaba con Jesús. Así se interpola al comienzo del evangelio, en un texto tan marcado por la decepción y el fracaso, la memoria de otra historia y de otra posibilidad.[12]

Según Eusebio (Historia de la Iglesia 3.5.3) y también Epifanio (Panarion 29.7.7-8; 30.2.7; [Weights and Measures] 15), antes del asedio de Jerusalén por el ejército romano, los cristianos de Judea, avisados por un oráculo divino, se refugiaron en la ciudad de Pella —una ciudad que queda en las faldas de la montaña por el lado oriente del río Jordán, a menos de una hora en coche moderno— al sur del Lago de Genesaret.[13] Esta tradición puede compararse con la sugerencia en 13,14, "entonces los que estén en Judea, que huyan a las montañas..."[14] Vale la pena considerar —y no sólo para descartarla— la fantasía historiográfica de que el Evangelio de Marcos se haya escrito en ese mismo lugar —la ciudad de Pella—, por un cristiano de Judea, recién refugiado ahí, ciertamente decepcionado por toda la derrota a su alrededor, desconfiado por completo en las pretendidas autoridades y harto de creer en cualquier promesa de cambio inminente —salvo que fuera apocalíptico y duro—.[15]

---

[12] Hay dos casos más de discipulado aprobado por Jesús o sea, por el evangelista: el de la mujer anónima de Betania en 14,3-9, quien derrama perfume sobre Jesús "de antemano para mi entierro" (14,8), y el de José de Arimatea, "el cual también estaba esperando el reino de Dios y se atrevió a entrar donde Pilato y a pedirle el cuerpo de Jesús" (15,43). Véase también el caso del ciego Bartimeo de Jericó (10,46-52 y particularmente el último versículo, 10,52; cf. 8,22-26).

[13] Sobre esta tradición y la cuestión de su historicidad, véanse, en su defensa, C. Koester, "The Origin and the Significance of the Flight to Pella Tradition," *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989): 90-106; y, en su contra, J. Verheyden, "The Flight of the Christians to Pella," *ETL* 66 (1990): 368-384; también Jorge Pixley, "Santiago y la iglesia de Jerusalén," *RIBLA* 22 (1996): 131 n. 12, quien se refiere a S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967) 208-217.

[14] Cf. O. Pfleiderer, "Über die Komposition der eschatologischen Rede Matt. 24,4ff," *Jahrbuch für Deutsche Theologie* 13 (1868): 141; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 vols., HTKNT 2 (Freiburg: Herder, 1976) 2.295-296.

[15] Sobre la situación en general de la región de Siria-Palestina en el siglo primero a.C. y d.C., véase Néstor O. Míguez, "Contexto Sociocultural de Palestina," *RIBLA* 22 (1996): 21-31.

3. El Cristianismo marcado como un movimiento anti-templo y anti-tradición

Hubo varios Judaísmos en Siria-Palestina durante el siglo primero d.C. Como es de conocimiento común, los judíos que se identificaban particularmente con el proyecto del templo en Jerusalén eran los sumo sacerdotes y los saduceos. Estos se mencionan en el Evangelio de Marcos casi exclusivamente en la segunda mitad del texto como parte del relato de la pasión y la muerte de Jesús.[16] Según el Evangelio de Marcos, fueron ellos los que promovieron y finalmente causaron esta muerte. Así se subraya el contraste absoluto que el evangelista quiere poner entre el proyecto del segundo templo y el cristianismo marcano.[17]

Cuando Jesús entra en Jerusalén por primera vez, en el Evangelio de Marcos (11,11), se dirige de una vez al templo y vuelve de inmediato el día siguiente sin haber hecho otra cosa —salvo maldecir la higuera sin fruto— para "limpiarlo" (11,12ss). A la hora de morir Jesús en la cruz, la cortina del templo se rompe (15,38), es decir que ya no sirve para proteger el santuario, el cual también habrá dejado de servir, según el Evangelio de Marcos, para proteger a sus usuarios como antes. Son profecías de destrucción las que se citan en el capítulo 13 para explicar cómo de pronto no va a quedar "ni una piedra sobre otra" de este edificio (13,2).

Para el cristianismo marcano, no hubo nada que rescatar del proyecto del segundo templo. Había que empezar de nuevo —desde la nada—. Para los que no crean que desde la nada puede brotar una nueva creación, esta visión tiene que causar espanto.[18]

---

16 Véanse *hiereus*: 1,44; 2,26; *arjiereus*: 2,26; 8,31; 10,33; 11,18.27; 14,1 y passim; 15,1.3.10; *saddoukaios*: 12,18. Otras autoridades que aparecen en el Evangelio de Marcos vinculadas con el proyecto del templo son los presbíteros: 7,3.5; 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1.

17 No sólo el cristianismo marcano se oponía al proyecto del segundo templo dentro del mundo judío contemporaneo. También, por ejemplo, la comunidad de Qumrán levantó una crítica muy dura contra esta institución. Pero a diferencia del Evangelio de Marcos que termina rechazando de plano todo el proyecto del templo, la comunidad de Qumrán se fijó en el problema de su actual liderazgo falso. Los que se congregaban en el litoral del Mar Muerto no estaban de acuerdo con la línea sacerdotal que encabezaba el templo en Jerusalén. Pero dado otro sumo sacerdote -que fuera el Maestro de Justicia de la comunidad de Qumrán-, no habría habido ningún problema en Jerusalén para los de Qumrán. Su discrepancia, pues, no tenía que ver con el proyecto del segundo templo en sí. En cambio, la crítica del Evangelio de Marcos va mucho más lejos.

18 Cuando Jesús se muere en el Evangelio de Marcos, también se anula la validez del templo, el cual ya no tiene remedio, a diferencia de Jesús, quien, en 16,7, sale vindicado de la humillación de la cruz. El relato de la pasión y la muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos tiene como meta principal quitarle el suelo a todos los que habrán buscado en su previa relación con el templo la base de una autoridad todavía vigente. Según el evangelista, este proyecto ya no vale, igual que sus portavoces ya no tienen causa.

Después de la destrucción de Jerusalén, los judíos que llegaron a llamarse los "rabinos" asumieron el proyecto del templo segundo en otra forma, reescribiendo los requisitos anteriores para sacrificar y los tributos que pagar en códigos de ética -pureza- personal y de identidad étnica. Así representaban una suerte de revindicación o sea, resignificación del templo segundo. A diferencia de la literatura rabínica, en el Evangelio de Marcos no se resignifica nada de ese proyecto, sino simplemente al templo se le niega cualquier sentido desde ahora. Queda de por sí entregado al olvido. Irónicamente, esta negación del templo por parte del evangelista sirve para mantenerlo vivo en la memoria del texto, al jactarse de su aniquilación.

En Marcos, los fariseos andan preocupados por observar las costumbres típicamente judías —la pureza de la mesa (2,16; 7,1-5), el ayuno (2,18), el descanso sabatino (2,24; 3,1-6)—. Son unos "tradicionalistas."[19] Su zona de operación se restringe casi exclusivamente a la región de Galilea, es decir que aparecen casi únicamente en la primera mitad del evangelio (2,16.18.24; 3,6; 7,1.3.5; 8,11.15; 10,2; 12,13),[20] y definitivamente no forman parte del relato de la pasión y la muerte de Jesús.[21] No son, pues, los más malvados de la película.[22]

En el Evangelio de Marcos, los fariseos representan la preocupación por la identidad "étnica," son los que creían en el modo "tradicional" de ser judío el camino a seguir. Esta postura también rechaza el evangelista. En 2,1-3,6, Jesús busca enfrentarse a tal preconcepto o "prejuicio," provocando escándalo y conflicto para poder cuestionar todos estos valores dominantes. Es un enfrentamiento tan deseado y un rechazo tan fuerte, de prácticas tan típicamente judías que resulta fácil encontrar en este aspecto del discurso de Marcos una de las primeras expresiones del anti-judaismo cristiano tan repugnante.[23]

No cabe duda que Marcos, igual que Pablo el "apóstol de las [demás] naciones" (Rm 11,13), no ha visto en las distintas prácticas rituales y sociales del pueblo judío un elemento imprescindible para la fe cristiana primitiva. Pero a diferencia de Pablo, quien no puso en cuestión el derecho y hasta insistió en la obligación de los que se habían criado y que todavía se presentaban como judíos a observar la "ley" es decir, las costumbres tradicionales de este pueblo,[24] el Evangelio de Marcos parece mucho menos "ecuménico," hasta se burla de estas creencias, destruyendo la base exegética y de razonamiento teológico sobre la cual se fundamentaban.[25]

Hasta aquí el cristianismo marcano sería un movimiento siríaco-palestino anti-templo y anti-tradición. Sería una suerte de judaísmo primitivo muy crítico de su ambiente cultural originario. Formaba parte de un mundo judío sacudido y revuelto por el tumulto y el fracaso inminente de la primera insurrección sin límites contra Roma.

Curiosamente, los escribas son las únicas autoridades judías que aparecen a lo largo del Evangelio de Marcos. Algunas veces están con los fariseos (véanse

---

19 Dos o tres veces los fariseos aparecen vinculados con los de Herodes: véase 3,6; 12,13; también 8,15.

20 En 10,2 y 12,13, tienen que estar para completar el abánico de "escuelas" o "sectas" judías a las cuales Jesús se enfrenta sucesivamente y a todas las cuales vence.

21 Pero véase 3,6; cf. Mateo 27,62.

22 A diferencia del documento "Q," cuya presentación de los fariseos corresponde más o menos al conocimiento histórico que actualmente tenemos sobre el quehacer del grupo farisaico durante el siglo primero d.C., no se nota en el Evangelio de Marcos ningún rasgo del trabajo tributario para el templo en Jerusalén, el cual probablemente haya sido el empleo concreto de los fariseos en el contexto galileo antes de la primera insurrección judía contra Roma. Es una "omisión" notable, porque fácilmente se hubiera integrado en la polémica ya comentada del Evangelio de Marcos contra esta institución.

23 Véase también 7,1-23.

24 Véase Gal 2,7.

25 ¿Por qué esta discrepancia tan fuerte con las costumbres tradicionales judías en el Evangelio de Marcos? ¿Sería porque, a diferencia de Pablo, quien siempre se iba para otros lugares, el cristianismo marcano insistía en su postura "paulina" por un lugar fijo, donde además sin duda quedaba como una postura minoritaria? Así, mientras Pablo solía salir para buscar a nuevos hermanos, el Evangelio de Marcos levantaba la voz.

7,1.5; cf. 2,16; 9,11). Con mayor frecuencia se juntan con los sumo sacerdotes (y con los presbíteros: véanse 8,31; 10,33; 11,18.27; 14,1.43.53; 15,1.31). Pero también se mencionan solos, y no por casualidad.

Los escribas son los primeros en contrastarse con Jesús en el Evangelio de Marcos. En 1,22, después del debut público de Jesús como maestro en la sinagoga de Cafarnaún, "la gente se admiraba de cómo les enseñaba, porque lo hacía con plena autoridad y no como los escribas." De nuevo, en 2,6, los escribas son los que cuestionan a Jesús cuando éste sana a un paralítico, diciéndole: "Hijo mío, tus pecados quedan perdonados." En 3,22 son los escribas —ahora especificados como los que "habían bajado de Jerusalén"— quienes acusan a Jesús de estar expulsando a los demonios por el poder de Beelzebú, el propio jefe de los demonios. En 9,11.14 y 12,28.32.35.38, los escribas aparecen como los más doctos en la interpretación de las Sagradas Escrituras a quienes, sin embargo, Jesús rápidamente pone en su lugar, a pesar de que presumían como autoridades legales.

Llama la atención que es un escriba a quien Jesús le dice que "No estás lejos del Reino de Dios" (12,34), y que poco después son los mismos escribas de los cuales Jesús advierte, "Cuídense de los escribas, pues les gusta andar con ropas largas y que los saluden con todo respeto en las plazas. Buscan los asientos de honor en las sinagogas y los mejores lugares en las comidas; y les quitan sus casas a las viudas, y para disimularlo hacen largas oraciones. Ellos recibirán mayor castigo" (12,38-40).

Ningún otro grupo de liderazgo judío recibe en el Evangelio de Marcos este mismo reconocimiento de su valor y a la vez una crítica tan directa por parte de Jesús. Como si fuera este grupo el que estuviera más cercano al evangelista, en cuyo medio él todavía esperara encontrar resonancia, aunque se viera obligado a tomar clara distancia de ellos.

4. Evangelio de Marcos polemiza con otros cristianismos originarios en su visión acerca de la memoria de Jesús

No basta notar en el Evangelio de Marcos su polémica contra los varios Judaísmos de su tiempo. A fin de cuentas, no es esto lo más significativo de Marcos, a pesar de su importancia indiscutible. Se da en el mismo escrito también otra polémica mucho más extensa, sutil y aguda contra varios cristianismos primitivos. Finalmente fueron menos problemáticos para el evangelista los judíos "enemigos" de Jesús que sus "amigos" cristianos; o sea, seguidores "equivocados."

En la primera mitad del Evangelio de Marcos (1,16-8,26), Jesús es presentado como curandero itinerante. Hace cantidad de milagros por todos lados y a cualquier hora. Desde el primer acto de sanación por Jesús en 1,23-27 —en cuyo relato está presente no sólo su capacidad de hacer milagros, expulsar a los demonios, sino también la cuestión cristológica, la afirmación de un poder excepcional, y el reconocimiento de una enseñanza nueva— él no se cansa de solucionar toda clase de problemas socio-corporales. Pero sólo trabaja así en la primera mitad del evangelio. Después de la confesión central de Pedro (8,27-30), junto con la correspondiente aclaración primera sobre el camino de la cruz (8,31-9,1) y la subida al monte de la transfiguración (9,2-8), ya no se da más milagros, salvo el caso del muchacho endemoniado en 9,14-29, a quien los discípulos que se habían quedado al pie

del monte de la transfiguración no podían sanar; y el caso del ciego Bartimeo en 10,46-52, que parece más un texto alegórico que debe compararse con la parábola de los labradores malvados en 12,1-12. En resumidas cuentas, Jesús comienza como curandero itinerante, pero no termina así en el Evangelio de Marcos. El evangelista reconoce que Jesús hacía milagros, pero no quiere darle ninguna importancia soteriológica a este quehacer.

El llamado "secreto mesiánico", en el Evangelio de Marcos es parte de esta misma polémica contra la imagen de un Jesús-curandero, de milagros". El "secreto mesiánico" se refiere a la prohibición reiterada por Jesús en la primera mitad del evangelio que los sanados por él no den a conocer lo que acaban de experimentar (véanse 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26).

El texto clásico del "secreto mesiánico" el que ha servido de arranque para la discusión científica moderna de la cuestión se da en 9,9-10, después del relato de la transfiguración, cuando a los tres discípulos que le habían acompañado a Jesús en esta experiencia", les encargó que no contaran a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del hombre hubiera resucitado. Por esto guardaron el secreto entre ellos, aunque se preguntaban qué sería eso de resucitar" (9,9-10). Preocupados por el problema del Jesús histórico y por el pensamiento cristológico ortodoxo de la iglesia occidental, los estudiosos han pensado ver en este aspecto de Marcos un artificio literario que el evangelista creó para salvaguardar la profunda y compleja paradoja de la confesión cristiana primitiva de que *Iesous kyrios* Jesús es el Señor/el Señor es Jesús, o sea que en el crucificado se había hecho presente y manifiesto el Dios de Israel.

El problema principal que tiene esta interpretación del "secreto mesiánico" en Marcos es que este evangelio no aprecia suficientemente la imagen de un Jesús curandero para los primeros cristianos, y la extrema novedad de la insistencia de Marcos de que los milagros de Jesús fueron el aspecto menos importante de su persona y de su actuar y hasta sin importancia alguna para la verdadera fe cristiana. Sabemos ahora que, según la evidencia arqueológica, esta imagen de un "Jesús de los milagros" era la más común y querida entre los primeros cristianos hasta fines del siglo III d.C.[26] Los milagros que Jesús hace en la primera mitad del evangelio habrán sido la base principal de esperanza para otras comunidades cristianas siríaco-palestinas.

Esta probabilidad se hace más acertada en la medida que no son sólo unos cuantos milagros sueltos que Jesús hace en la primera mitad del Evangelio de Marcos, sino que haya habido una(s) "cadena(s) de milagros" premarquina(s) que el evangelista integró en su relato a la hora de escribirlo. Esta hipótesis es el fruto de un análisis hecho primero por Paul Achtemeier sobre el conjunto de milagros que se encuentra en 4,35-8,26.[27] Los textos que integran esta sección del evangelio

---

26 Véase Graydon F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine* (Macon, GA: Mercer University Press, 1985) 56. Todavía representa un aspecto muy importante de la fe cristiana latinoamericana popular. En su tesis de doctorado, "The Markan Sea Miracles: Their History, Formation, and Function in the Literary Context of Greco-Roman Antiquity" (Ph.D. diss., University of St. Michael's College, 1991), Wendy Cotter ha buscado mostrar que los dos milagros marítimos en Marcos (4,35-41; 6,45-52) reflejan muchos aspectos de la cultura popular—y la propaganda imperial helenístico-romana.

27 Véase Paul J. Achtemeier, "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae," *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 265-291; idem, "The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae," *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 198-221.

(4,35-8,26) no son todos de milagros.[28] Pero todos los textos de milagros que se encuentran en esta sección eran de la(s) señalada(s) "cadena(s) de milagros."

Brevemente, son diez milagros que pueden dividirse en dos grupos, de cinco milagros cada uno:

I.	4,35-41	Jesús calma el viento y las olas
	5,1-20	Jesús sana al endemoniado de Gerasa
	5,21-23.35-43	Jesús sana a la hija de Jairo
	5,25-34	Jesús sana a la mujer con flujo de sangre
	6,34-44	Jesús da de comer a 5,000
II.	6,45-51	Jesús camina sobre el agua
	8,22-26	Jesús sana al ciego en Betsaida
	7,24b-30	Jesús sana a la hija de la sirofenicia
	7,32-37	Jesús sana a un sordomudo
	8,1-10	Jesús da de comer a 4,000 personas

Los dos grupos son más o menos paralelos. De cada grupo, el primer milagro es marítimo en 4,35-51, Jesús calma el viento y las olas; en 6,45-51, camina sobre el agua. En el quinto milagro de cada grupo, Jesús da de comer a una muchedumbre: en 6,34-44, a 5,000 hombres; en 8,1-10, a 4,000 personas.[29] Los tres milagros que se interponen son todos de sanación.[30] Cada secuencia representaría una relectura de la epopeya fundante de Israel y, más específicamente, de las figuras proféticas de Moisés y de Elías (+ Eliseo).[31]

Lo importante de esta hipótesis para nuestro tema es que pone de relieve el interés muy serio de otros cristianos primitivos por el ministerio milagroso de Jesús. Por la relectura que se hace de los mitos constituyentes del pueblo judío a través de este quehacer, no representa un interés inculto, ligero, oportunista, sino más bien otro modo originario de vivir la fe cristiana. De hecho, repito, fue la forma más típica de reflexionar el cristianismo primitivo durante los primeros siglos d.C.[32]

---

28 Hay dos bloques de textos que no son relatos de milagros, los cuales se dan en 6,1-33 (entre el cuarto y el quinto milagros de la primera cadena) y en 7,1-23 (entre el primero y el segundo milagros de la segunda cadena). Según Achtemeier ("Toward the Isolation," 266-274), registran el trabajo redaccional del evangelista.

29 El único caso de "traslado" redaccional por parte del evangelista será el del ciego de Betsaida (8,22-26), cuya actual ubicación en el Evangelio de Marcos después de que Jesús da de comer a 4,000 personas (8,1-10) se debe claramente al contraste general que el evangelista busca enfatizar entre los que miran, pero no ven (cf. 4,12 en el que incluyen al grupo de los doce discípulos) y los que no miran, pero sí, entienden (8,22-26 justo antes de la conocida confesión de Pedro, quien dice la verdad [8,29] pero no la capta [8,32-33]; véase también 10,46-52; 16,7).

30 En el tercer milagro de cada grupo se trata del caso de una mujer.

31 Los milagros marítimos (4,35-41; 6,45-51) y de abundante comida en lugares desiertos (6,34-44; 8,1-10) hacen recordar a Moisés al cruzar el Mar Rojo en Exodos 14 y el Maná del cielo en Exodos 16. Varios de los milagros de sanación particularmente los de la mujer sirofenicia y de la hija de Jairo hacen recordar a la historia de Elías (+ Eliseo). Véase Achtemeier, "Origin and Function," 202-205; también Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1988) 215-224.

32 Merece un estudio propio y más a fondo esta cuestión de la imagen de Jesús de los milagros en la fe cristiana primitiva desde la óptica latinoamericana popular.

Con frecuencia se dice en el Evangelio de Marcos que Jesús enseñaba.[33] Pero de esta enseñanza no se presenta casi nada. Parece que al evangelista le interesaba más el concepto del poder en la enseñanza de Jesús que su contenido particular (véase 1,22). La única vez que Jesús se sienta en el Evangelio de Marcos para enseñar a los demás y se da un resumen del discurso magistral, se dice que "les enseñaba muchas cosas por medio de parábolas" (4,2), aclarando después que "por medio de muchas parábolas como éstas les enseñaba de modo que no pudieran entender. Sin parábolas no les decía nada, pero aparte, a sus propios discípulos les explicaba todo" (4,33-34).[34] O sea que enseña, pero no se entrega el contenido particular el sentido preciso de esta enseñanza. ¿Por qué?

El Evangelio de Marcos se opone de nuevo a otra visión cristiana primitiva del significado de la memoria de Jesús. Para este cristianismo originario, eran los pronunciamientos de Jesús, sus *logoi,* lo que valían más. En el Evangelio de Tomás, por ejemplo, (el cual probablemente proviene de la misma región siríaco-palestina y que agrupa 114 dichos de Jesús sin mayor vínculo de lógica discursiva o de marco narrativo entre ellos), el primer versículo del texto lo dice claramente, "Quien logre entender estas palabras no conocerá la muerte" (EvT 1). Para este cristianismo, era el discurso de Jesús y su interpretación adecuada lo que llevaba a la vida plena.[35]

El Evangelio de Marcos no pudo pasar por alto o descartar sin más esta forma de recordar a Jesús, se supone porque era una perspectiva bastante generalizada en el ambiente siríaco-palestino. Así, el evangelista da de baja, pues, con la mano derecha lo que afirma con la mano izquierda. Si se dice que Jesús enseñaba y hasta se ofrece una muestra de esta enseñanza en 4,1-34, a la misma enseñanza se le quita cualquier peso didáctico o capacidad de orientar concretamente, por la forma de presentarla. En vez de hacer lo que la enseñanza suele hacer, instruir a los adeptos y profundizar el conocimiento, la enseñanza de Jesús en Marcos sirve más bien para confundir y agudizar el estado atónito que, en todo caso, siempre suscita Jesús en este escrito.

Dada la hipótesis de las dos fuentes como mejor solución al llamado problema sinóptico, queda el fenómeno que se ha llamado el de los "traslapos" (complemento de textos) entre el Evangelio de Marcos y el documento "Q".[36] Se refiere a los textos, típicamente un dicho o un breve relato, en Marcos, que también tienen los dos evangelios de Mateo y de Lucas, pero en una forma bastante distinta al texto de Marcos. Sin hablar de un posible uso de "Q" por parte del Evangelio de Mar-

---

33 Véase, p.e., 1,21-22; 2,13; 4,1-2; 6,2.6.30.34; 7,7; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,14.35; 14,49.

34 La traducción de la última frase en 4,33 por *Dios Habla Hoy*, "y hasta donde podían entender," es una traducción equivocada.

35 Otros textos también revelan la misma óptica cristiana primitiva. El documento "Q," el cual sin duda se escribió en Galilea, es mayormente un texto didáctico en que Jesús da pautas para manejar mejor el diario vivir, incluso el quehacer cristiano, y critica a otros puntos de vista. Iqual que el Evangelio de Tomás, "Q." tampoco se refiere a la muerte y/o la resurrección de Jesús en Fue la enseñanza de Jesús su programa de vida, y no su muerte en la cruz la médula del evangelio para estos cristianismos originarios.

36 Son los llamados "*Mark-Q overlaps*." La señalada hipótesis de las dos fuentes concluye que Marcos se escribió antes de Mateo y de Lucas, los cuales usaron el Evangelio de Marcos en una u otra versión como fuente literaria más otro texto como fuente que será el documento "Q." Véase Leif E. Vaage, "El Cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q," *RIBLA* 22 (1996): 85-86.

cos, el contraste entre los respectivos textos de "Q" y de Marcos llama la atención y corresponde al estilo ideológico del evangelista.

Uno de los textos más importantes de estos "traslapos" es el discurso "misionero" en 6,7-13 (cf. Mateo 9,37-38; 10,7-16.40-42; 11,21-23; Lucas 10,2-16). A diferencia del mandato parecido en "Q" que a los enviados no les deja llevar ni hacer nada en el camino: "No llevéis dinero, ni morral, ni sandalias, ni bastón; a nadie saludéis" (10,4), Marcos admite excepciones: "Les ordenó que no llevaran nada para el camino, sino solamente un bastón.... Podían ponerse sandalias, pero no llevar ropa de repuesto" (6,8-9). En "Q" se habla del trabajo propio y los derechos correspondientes de los enviados en (10,2.5-9), en cambio no se habla en el Evangelio de Marcos, sólo se dice que a los doce discípulos —nótese que en "Q" (10,2.3) el grupo de los enviados no queda limitado así— se les dio "autoridad sobre los espíritus impuros" (6,7; véase también 6,13). Aun así, no se les otorga a los doce discípulos en el Evangelio de Marcos la misma autoridad que se enfatiza para los "obreros" de "Q": "El que os recibe me recibe a mí, y el que me recibe, recibe a quien me envió" (10,16). Tampoco se nota en el Evangelio de Marcos como parte de la misión de los doce discípulos el mismo peligro y sentido de juicio inminente que son elementos importantes del despacho paralelo en "Q" (10,3.12-15). Resulta, pues, que el discurso "misionero" de Marcos es un texto mucho más banal que el de "Q" y para el evangelista casi sin importancia. Como si le hubiera querido quitar toda su carga.

Lo mismo pasa con la parábola de la semilla de mostaza en 4,30-32 (cf. Mateo 13,31-32.33; Lucas 13,18-19.20-21). No sólo brilla por su ausencia en el Evangelio de Marcos la otra parábola de la levadura, tan paralela a la de la semilla de mostaza, en "Q" (13,18-19.20-21). A diferencia de "Q" que hace explícito que "un hombre tomó y lanzó" la semilla de mostaza (13,19) y que "una mujer tomó y escondió" la levadura (13,21), no hay en el Evangelio de Marcos ningún reconocimiento parecido de acción humana en este proceso. Más bien el evangelista lo ha suprimido.[37] A la vez, el fruto muy "incorrecto" de la semilla de mostaza en "Q," la cual "creció y vino a ser un árbol," queda corregido en el Evangelio de Marcos (4,32) como "arbusto" (*lajanon*) de los más grandes. De nuevo, se nota una tendencia de frenar o de bajar en el Evangelio de Marcos el discurso siempre más "exagerado" de "Q."[38]

Todavía no hay consenso entre los estudiosos sobre la naturaleza socio-política del grupo cristiano primitivo que atesta el documento "Q."[39] Pero se afirma con frecuencia su postura "radical." Representa un intento galileo de asumir el proyecto de Jesús como programa de vida alternativo al nivel más básico de la sociedad. Así se propone en "Q" otro fundamento "modelo" económico, otro modo de manejar la incertidumbre y la violencia social, se critican las costumbres y los valores más típicos y arraigados, se promete un atrevido bienestar, el Reino de Dios, al al-

---

37 Véase el verbo pasivo (*spare*) aislado en la frase, *hotan spare epi tes ges*, en 4,31. Cf. también la frase, *automate he ge karpoforei*, en 4,28. Los dos textos (4,26-29; 4,30-32) se interpretan mutuamente en el Evangelio de Marcos.

38 La misma tendencia puede comprobarse también en otros textos de "traslapo." Véase Harry T. Fleddermann with an assessment by F. Neirynck, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts* (Leuven: Peeters/Leuven University Press, 1995).

39 Sobre este debate, véase Vaage, "Cristianismo Galileo y Evangelio Radical de "Q", RIBLA 22 (1996)" 95-99.

cance de todos. Ante tanta expectativa y tanto "entusiasmó", el Evangelio de Marcos se manifiesta desconfiado, o por lo menos, mucho más cauteloso.

Finalmente, existe la polémica en el Evangelio de Marcos contra los primeros discípulos el grupo de "los doce" y la familia de Jesús. De "los doce," el "primero entre pares" es sin duda la figura de Pedro. De la familia de Jesús, es su madre María la figura más prominente en el Evangelio de Marcos, aunque se sabe que el hermano Santiago llegó a ser considerado como líder principal de la primera comunidad cristiana en Jerusalén.

Todos éstos, los primeros discípulos y los familiares de Jesús, van al basurero en el Evangelio de Marcos. A fin de cuentas, de ellos nadie sirve para el evangelista como modelo de discipulado cristiano. Son todos un fracaso.

Hay muchos estudios sobre el tema de la presentación de los discípulos en el Evangelio de Marcos.[40] Al final, la mayoría de ellos siempre buscan rescatar a los discípulos y menos a los familiares de Jesús de su evidente deshonra y falta de cumplimiento.[41] Pero a mí no me convencen.

Una vez que "todos [los discípulos] huyeron abandonando" a Jesús en 14,50, y poco después, en 14,66-72, el único de ellos que no se hizo humo, Pedro, jura negando tres veces haberlo conocido; ya no interviene ninguno de ellos en la historia que cuenta el Evangelio de Marcos. Si bien es cierto que a estos discípulos "y a Pedro", el joven vestido de ropa blanca y sentado en la tumba les provee una última oportunidad para renovar su seguimiento, haciéndoles recordar a través de las tres mujeres lo mismo que Jesús ya les había dicho en 14,28, que: "El va a ir a Galilea antes que ustedes; allí lo verán, tal como les dijo"; los discípulos, sin embargo, no reciben este mensaje, porque las tres mujeres —entre ellas, la madre de Santiago (15,40; 16,1) y de José (15,40.47) que son de los hermanos de Jesús (véase 6,4) o sea, la madre misma de Jesús— "no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo" (16,8). Quedan todos descalificados.

La polémica del Evangelio de Marcos contra el grupo de "los doce" y la familia de Jesús es una polémica —sutil, aguda, fuerte, y sin perdón— contra el liderazgo tradicional de la primera comunidad cristiana en Jerusalén.[42] Marcos no ve en su forma de entender y el proyecto de Jesús un seguimiento adecuado del camino señalado. El evangelista no quiere dejarle lugar a este grupo, pintando a los discípulos y a los familiares de Jesús como unos cobardes e incapaces para captar lo que estaba en juego con Jesús.

Si los sumo sacerdotes y sus cómplices son los directamente responsables por la muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos, los indirectamente responsables —los traidores, los que a Jesús le creen loco y le guardan poca fe, los que supuestamente eran los suyos, pero terminan dejándolo solo, los que finalmente no supieron acompañarle "ni siquiera una hora" (14,37), los que "no decían nada a nadie"—

---

40 En estos estudios pueden encontrarse los pormenores del caso.

41 Véase, p.e., Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress, 1989) 112-115.

42 La vida y breve historia de esta iglesia ha sido resumida por Pixley, "Santiago y la iglesia de Jerusalén," en Ribla 1996, 121-138. Sobre la polémica del Evangelio de Marcos contra la familia de Jesús," véase John Dominic Crossan, "Mark and the Relatives of Jesus," *Novum Testamentum* 15 (1973): 81-113.

son los discípulos y los familiares. Por algo el evangelista les guardó tanto resentimiento.

El resultado de este análisis es la percepción de que la narrativa del Evangelio de Marcos agrupa, para encubrir, una variedad de cristianismos originarios siríaco-palestinos. El evangelista ha recopilado distintas tradiciones —las cuales, en la crítica redaccional (*Redaktionsgeschichte*) de los evangelios, se califican por sus fuentes— no para conservarlas o para actualizarlas, sino para sujetarlas y para apoderarse de ellas.

A estas tradiciones el evangelista no pudo descartarlas así no más. Las distintas comunidades a las que corresponden todavía estaban presentes —salvo, quizás, la de Jerusalén—. Por eso, el evangelista se veía obligado a asumir su discurso, incorporándolo, para así ponerlas en su lugar.

El Evangelio de Marcos no es, pues, un conjunto de memorias sueltas de la(s) primera(s) generación(es) cristiana(s), ligeramente revisadas y amigablemente ordenadas por el evangelista, ni menos un manifiesto ecuménico. Es un intento partidario, parece ser de la escuela paulina, de unir para replantear bajo una sola luz — la sombra de la cruz— los diversos cristianismos primitivos siríaco-palestinos.

Evidentemente, la perspectiva que representa el Evangelio de Marcos no era todavía la más típica entre los diversos cristianismos siríaco-palestinos. El mecanismo narrativo por el cual el evangelista intenta subordinar a los demás discursos cristianos primitivos es su relato de la pasión y la muerte de Jesús. Al hacer que "el evangelio de Jesucristo Hijo de Dios" (1,1) se apunte desde su comienzo hacia la muerte del protagonista,[43] la imagen de Jesús que ofrece Marcos se torna una visión extremamente paulina hasta, diría más paulina que la de Pablo mismo.

El tema del relato de la pasión y muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos es obviamente un tema complicado y cargado de interés y no sólo de interés exegético, se trata para muchos de la verdad del evangelio cristiano o sea, del verdadero evangelio cristiano. Si el acto fúndante "histórico" del cristianismo no está en esta memoria de la última semana de la vida de Jesús ¿Entonces cual es? ¿No depende básicamente el mensaje cristiano de una esperanza basada en la resurrección de Jesús y en el recuerdo primordial de su vía dolorosa y la crucifixión?

No pretendo aquí dar término a este debate. Pero sí, un empuje más y, quizás, para algunos lectores un punto de partida para que también participen. Porque, a mi modo de ver, el acto fúndante de ese cristianismo —el "nuestro" ortodoxo occidental— que ha visto en la vía dolorosa de Jesús y en su cruz la clave teológica del evangelio cristiano, no se dio el día que se llevó a cabo el exterminio más o menos "rutinario" de un tal Jesús de Nazaret por parte de las fuerzas armadas romanas, sino 40 años después, cuando se dio a conocer en el Evangelio de Marcos su relato de la pasión y la muerte de Jesús. Por lo menos, este relato ha sido la base textual sobre la cual el aparato litúrgico —eucarístico— y eclesiástico-teológico se levantó y que sigue insistiendo que sin esta base no hay cristianismo fiel a la memoria de Jesús. Sea lo que fuere la verdad de esta postura actualmente, no representa una vi-

---

[43] El relato del bautizo de Jesús en 1,9-11 es una prefiguración "heroica" de su muerte. Cf. 10,38. Véase mi artículo, "Bird-Watching at the Baptism of Jesus: Early Christian Mythmaking in Mark 1:9-11," en *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack,* eds. Elizabeth A. Castelli y Hal Taussig (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1996) 280-294.

sión completa ni correcta de la historia de los primeros cristianismos siríaco-palestinos.[44]

Si bien es cierto que Pablo habla de la cruz de Cristo y subraya cada vez más la importancia soteriológica de este hecho para él, aún así el menor de los apóstoles no muestra el menor interés por contar la historia de esta muerte.[45] Sólo en 1 Co 11,23ss se encuentra un discurso más o menos narrativo que quizás formara parte de un relato primitivo de la pasión y la muerte de Jesús. Pero habría que preguntar, si no es que a nosotros nos parece así, porque ahora leemos este texto siempre pensando en —o sea, ampliándolo con— los relatos canónicos de la pasión y la muerte de Jesús en los evangelios. Porque, en sí, el texto de 1 Co 11,23ss no presupone ni requiere de un mayor relato de la pasión y la muerte de Jesús para entenderse, sino registra la forma en la cual se explicaba un determinado rito —la cena dominical (*kyriakon deipnon*, 1 Co 11,21)— que se practicaba en las varias comunidades cristianas paulinas.

Es el Evangelio de Marcos el que ha hecho de esta "leyenda cúltica" una crónica trágica en la cual profecías antiguas de las Sagradas Escrituras judías se cumplen y la muerte de Jesús no sólo sirve como punto de partida para la nueva comunidad cristiana, sino que además —y quizás más importante para el evangelista— acarrea la destrucción inevitable del templo en Jerusalén y la auto-condena de todas las autoridades judías junto con todos los primeros líderes cristianos siríaco-palestinos. Es una crónica que hay que leerla por lo menos con cierto cuidado, si no es con temor.

5. Evangelio de Marcos "Un texto, apocalíptico"

El Evangelio de Marcos es un texto "apocalíptico."[46] El espacio narrativo por donde el lector tiene que ir construyendo el mundo imaginario del texto se achica cada vez más. Mary Ann Tolbert ha hecho las siguientes observaciones a nivel estilístico:

Que el narrador [del Evangelio de Marcos] quiere crear este sentido de urgencia en su historia por haber formulado así las primeras palabras de Jesús [en 1,15] queda confirmado por el ritmo de la narrativa siguiente. Todo pasa "de una vez" en el Evangelio, porque *euthys* ("de una vez") es una de las palabras que más prefiere

---

44 La larga y densa discusión científica moderna sobre la naturaleza de un presunto relato premarcano de la pasión y la muerte de Jesús se basa en el mismo supuesto nunca cuestionado o críticamente examinado. Por eso, entrar en tal discusión es ya haberse perdido -o sea, se pierde la posibilidad de descubrir otra realidad histórica-. El único sustento "externo" para este supuesto sería el testimonio de las cartas paulinas "auténticas," las cuales fueron escritas antes de Marcos. Sin embargo, queda claro que la lectura de estas cartas tampoco se ha escapado de la influencia del mencionado aparato ortodoxo occidental.

45 Aun así no creo que la cruz de Cristo siempre haya sido el enfoque principal del pensamiento soteriológico paulino, sino que se lo volvió en la medida que la vida misma de Pablo lo obligara a integrar más y más en su representación del evangelio cristiano la experiencia del fracaso y de su propia muerte. Para el argumento correspondiente, véase mi artículo, "Redención y violencia: El sentido de la muerte de Cristo en Pablo. Notas para una relectura," RIBLA 18 (1994): 112-130.

46 Pero no lo es por su género literario ni por su postura ideológica tan crítica, sino más que nada por su apretado horizonte temporal. El género literario del Evangelio de Marcos obviamente no es el de un "apocalipsis" como tal.

Marcos, aparece más de 40 veces en su historia, más de dos veces más del uso de la misma palabra en cualquier otro evangelio. El mismo estilo paratáctico que se da por el uso de *kai*, especialmente cuando juntado con la preferencia de Marcos por el uso del participio, empuja la narrativa sin dejarla descansar, como si los eventos pasaran tan rápido que nadie tuviera tiempo para formular oraciones completas, sino que estuviera obligado a dejar caer cada frase por encima de las demás. Otro elemento típico de Marcos, pero no se nota en la mayoría de las traducciones, también es el uso del presente histórico que crea velocidad y presencia en la narrativa. Aunque el narrador relate la historia del Evangelio de Marcos desde la perspectiva de cierto tiempo después de que los eventos del mundo ficticio tuvieran lugar y así los dé a conocer principalmente en el pasado, con frecuencia, y particularmente cuando hay diálogo, el pasado se reemplaza por el presente, y así se crea el efecto de un modo de contar dramático y directo [véase, por ejemplo, 2,14]... Todos estos elementos estilísticos ayudan a crear una narrativa marcada por cierta velocidad y que no habla con rodeos, pero aun más importante es el hecho de que ellos enfaticen a un nivel formal la urgencia del mensaje de Jesús y cuán tarde es la hora, como ya se hizo ver en la introducción al primer bloque mayor en Marcos 1,14-15.[47]

Otros elementos de la misma óptica "apocalíptica" en el Evangelio de Marcos son la figura del "hijo del hombre" y el uso del verbo *dei*. Sea lo que fuere el origen del nombre "hijo del hombre" y las varias acepciones del mismo, incluso el uso posible de este apodo por el Jesús histórico, la frase "hijo del hombre" funciona dentro del discurso del Evangelio de Marcos como título cristológico contrapuesto a la frase semejante "Hijo de Dios." Particularmente en la segunda mitad del texto, la frase "hijo del hombre" sirve para calificar "elegido y consciente de su propio destino." De lo contrario, parecería un suicida que por terquedad buscó ser condenado a la muerte punitiva y desgraciada de la cruz.

El trasfondo apocalíptico de este uso del título "hijo del hombre" se hace innegable en 14,62. Al Sumo Sacerdote de la Junta Suprema, quien pregunta a Jesús, si él es o no es "el Mesías, el Hijo del Dios bendito," Jesús le dice, de modo juanino, "Yo soy [*ego eimi*], y ustedes verán al hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir en las nubes del cielo" (14,62). Aquí se refiere al libro de Daniel y particularmente a la figura de "uno como un hijo de hombre" en Dan 7,13. En ambos casos —el libro de Daniel y el Evangelio de Marcos—, la frase "hijo de hombre" sirve para identificar al ser humano, quien jugará un papel determinante en el juicio venidero de Dios.

El uso del verbo *dei* en Marcos (8,31; 9,11; 13,7.10; cf. 13.14; 14,31) también refleja la convicción típica de una óptica "apocalíptica" de que hay cierto proceso que se tiene que dar antes de poder entrar en el anticipado orden nuevo.

Ha sido particularmente el uso del verbo *dei* en 8,31, la primera predicción de su pasión y muerte por Jesús, el que ha llamado más la atención de los estudiosos. El debate científico sobre el sentido propio de 8,31 ha tenido por motivo principal la cuestión tradicional cristológica soteriológica, ¿por qué Jesús, siendo Dios, sin embargo "tuvo" que morir para salvar a los seres humanos? Este enfoque no se fija como debió hacerlo en el hecho de que no sólo es el "hijo del hombre" quien

---

47 Véase Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1989) 117-118.

lleva a cabo un papel preordenado en el Evangelio de Marcos, sino que otros también tienen que cumplir con su deber histórico-salvífico antes de que el anticipado final pueda manifestarse. Así Elías también tuvo que venir (9,11). Los que hacen la guerra tendrán que hacerla una vez más (13,7). Los que predican el evangelio tienen que llevarlo primero "a todos los pueblos" (13,10). El uso del verbo *dei* en 8,31 refleja la misma vivencia de un proceso socio-político, aparentemente necesario o inevitable y ciertamente convulsivo, por el cual —y sólo por el cual— se espera alcanzar, en el Evangelio de Marcos, otra realidad nueva.[48]

Estos y otros elementos también ayudan a crear un ambiente narrativo "apocalíptico" en el Evangelio de Marcos. Tal tónica de urgencia, de un destino próximo y duro, de cierta inevitabilidad sirve muy bien como marco general y motivo particular para las fuertes polémicas que acabamos de repasar en este escrito. En una situación tal como la que el evangelista pone para Jesús la cual sin duda refleja su propia situación de la primera insurrección judía, cuando todo iba a la deriva, marcada por discrepancias profundas y violentas, llena de un futuro todavía por definirse no cabía vacilar ni medir demasiado las palabras. Se trataba de un momento en que se jugaba la vida.

Hubo y hay que optar por un modo de andar que tuviera salida, aunque fuera a costo de todo un pasado. En tiempos de fuerte contradicción, el Evangelio de Marcos insiste que "el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda la vida por causa mía y del Evangelio, la salvará" (8,35), a la vez que promete que: "cualquiera que por causa mía y del Evangelio haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o terrenos, recibirá ahora en este mundo cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y terrenos, aunque con persecuciones, y en el mundo venidero recibirá la vida eterna" (10,30). No representa un programa de vida "normal" para todos los días, sino un intento para llegar, a pesar de todo, a la próxima etapa de la historia.[49]

6. Conclusión

El Evangelio de Marcos no es un paradigma de la existencia cristiana para todo momento y lugar ni menos un reflejo de la fe cristiana primitiva en sentido global. Representa más bien una intervención ideológica muy particular en el proceso de los varios judaísmos primitivos, incluso los diferentes cristianismos siríaco-palestinos, que habían entrado hace poco en, una crisis muy honda por todas las consecuencias de la primera —perdida— insurrección judía contra Roma.

No sorprende, pues, que el Evangelio de Marcos ha salido como un texto tan combativo y severo, por no decir resentido. A la vez, no abandona —y quizás por ello sale tan combativo y severo— el proyecto que el evangelista llama "el evangelio de Jesucristo hijo de Dios" (1,1).

---

[48] Este proceso se parece mucho, en su escato-lógica, a la decidida secuencia de sellos, trompetas y copas por la cual se llega a ver el nuevo cielo y la nueva tierra con la nueva Jerusalén en el libro del Apocalipsis.

[49] Esta otra etapa de la historia se llama el Reino de Dios. Pero, a pesar del ambiente apocalíptico que define el marco narrativo de Marcos, se nota aquí cierto distanciamiento por parte del evangelista de una interpretación escatológica de este símbolo. Véase el apéndice abajo.

El Evangelio de Marcos representa una especie de "auto-crítica" dentro de los varios cristianismos primitivos siríaco-palestinos. Había que repensar muchas cosas llegando al año 70 d.C. —y más aun después— en Siria-Palestina, donde nada iba quedando igual que antes. Marcos es fruto de esta crisis, un intento para responderle, y a la vez un testigo —seguramente sin quererlo— al hecho de que su voz no era la única que hablaba.

Apéndice: El Reino de Dios en el Evangelio de Marcos

Igual que otros textos cristianos primitivos, el Evangelio de Marcos hace referencia al Reino de Dios como la realidad alternativa que los primeros cristianos anhelaban y de la que se esperaba disfrutar pronto. Ha sido común además presuponer que la misma categoría del Reino de Dios es por excelencia, originalmente un concepto apocalíptico. No cabe duda, por ejemplo, que para Pablo el Reino de Dios ha sido otro elemento integral de su cosmovisión escatológica: en las cartas "auténticas" de Pablo, siempre tiene que ver el concepto del Reino de Dios con los beneficios que nos son prometidos y que nos quedan guardados a los hijos e hijas de Dios en la nueva creación que será la casa del Señor.[50] Sin embargo, a pesar de la cercanía del Evangelio de Marcos a la tradición paulina y el evidente ambiente apocalíptico de su mundo narrativo, se nota por parte del evangelista en cuanto esta categoría cierto distanciamiento de la postura escatológica.[51] Puede ser porque este concepto formó parte de los distintos discursos que habrán fomentado y apoyado el ya fracasado proceso de la insurrección contra Roma.

Según Marcos, Jesús inició en Galilea su ministerio público, predicando "el Evangelio de Dios" con el anuncio de que: "El tiempo ya se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado. Arrepiéntanse y crean en el Evangelio" (1,15). Casi todos los aspecto de esta sumaria presentación del mensaje original de Jesús, incluso la expectativa de un reino divino que está por llegar, cabe sin comentario dentro de la óptica apocalíptica.

En 4,10, se hace referencia al "misterio" del Reino de Dios, cuya realidad ha sido revelada (*dedotai*) sólo a unos cuantos, mientras a los demás "de afuera" les queda ocultada. De nuevo, es una perspectiva —epistemología— muy coherente con la cosmovisión apocalíptica (sectaria). También, en 4,26ss y en 4,30ss, la "siembra" anónima y el crecimiento automático del Reino de Dios reflejan la convicción "determinista" apocalíptica.

En el relato de la pasión y la muerte de Jesús, incluso la llegada a Jerusalén y los debates en el templo, cuando se refiere al Reino de Dios, el uso de esta frase parece apoyar una vez más a la misma expectativa escatológica.[52] Así, por ejemplo, al joven rico Jesús le dice que, después de todo: "no estás lejos del Reino de Dios"

---

50 Véase mi artículo, "Monarchy, Community, Anarchy: The Kingdom of God in Paul and Q," *Toronto Journal of Theology* 8/1 (1992): 53-60.

51 Hay algo irónico en esta conclusión, porque ha sido particularmente la interpretación de ciertos dichos sobre el Reino de Dios en el Evangelio de Marcos la que ha llevado a hablar, entre los estudiosos de este siglo, sobre el concepto del Reino de Dios como un discurso originalmente apocalíptico o escatológico.

52 Aparte de los siguientes dichos (12,34; 14,25; 15,43), cf. también 11,10; 13,8.

(12,34). Durante la última cena con los discípulos, a la hora de terminar su discurso sobre la copa, Jesús les jura que no tomará de nuevo del vino: "hasta aquel día cuando lo tome fresco en el Reino de Dios" (14,25). Y después de la muerte de Jesús, cuando su cuerpo ha sido bajado de la cruz, José de Arimatea hombre recto que se atreve a pedírselo a Pilato, se lo describe como un "consejero decente quien también estaba esperando el Reino de Dios" (15,43).

Pero ahora se nota algo interesante. Si al comienzo del Evangelio de Marcos, en 1,15, el Reino de Dios ya había llegado o se había acercado, y en 4,10.26ss.30ss se podía reflexionar sobre el misterio de su despersonalizada "siembra" y de su crecimiento automático, el mismo Reino de Dios en la última parte del evangelio se vuelve una realidad más y más lejana. Así que, en 15,43, José de Arimatea todavía está esperándolo. Como si el Reino de Dios, tan próximo en cierto momento, ya se hubiera retirado. De todos modos, no se ha adelantado en nada.

Ahora veamos los textos que tratan del Reino de Dios en el bloque central del Evangelio de Marcos. Son los textos (9,1.47; 10,14.15.23-25) que discuten el tema de cómo "entrar" en el Reino de Dios, cómo verlo, recibirlo y tenerlo. En esta sección del Evangelio de Marcos (8,27-10,52), el discurso sobre el Reino de Dios forma parte de un proceso de aprendizaje "escolar" por parte de los discípulos o sea, del esfuerzo hecho por Jesús para preparar los a asumir el proyecto de discipulado cristiano.[53] Aquí el concepto del Reino de Dios no se refiere a nada que esté fuera del alcance humano, que simplemente había que esperarlo. Más bien registra la realización de un modo de vivir muy concreto y particular.

Son todos textos muy discutidos y difíciles de entender, en parte porque hablan con demasiada claridad. En 9,1, por ejemplo, se asegura que: "algunos de los que están aquí presentes no sólo entre los doce discípulos, sino también dentro de la muchedumbre (véase 8,34) no morirán hasta que vean el Reino de Dios llegar con poder." Si no es que Jesús, o sea, el evangelista simplemente se haya equivocado al decir esto, ¿cuándo llega(rá) el Reino de Dios con poder? en el Evangelio de Marcos.

¿Será "seis días después" (9,2) por la transfiguración de Jesús? En este caso, serían sólo los tres discípulos, Pedro, Santiago, y Juan, los que experimentaran el Reino de Dios llegado con poder en el Evangelio de Marcos. Aunque dentro de poco todos los tres quedarán totalmente descalificados de cualquier privilegio, inclusive un entendimiento más profundo del misterio cristiano, por el evangelista.[54]

¿No serían, quizás, los que capten "entrar" en el Reino de Dios, recibirlo y tenerlo, los que "no morirán hasta que vean el Reino de Dios llegar con poder"? Es decir, que el Reino de Dios llega con poder, según el evangelista, al asumir en cuerpo y alma el proyecto de discipulado cristiano que Jesús profundiza como tema principal del bloque central del Evangelio de Marcos.

En 9,47; 10,14-15, y 10,23-25, se trata de unas prácticas sociales —el prevenir que "uno de estos pequeños que creen en mí" (9,42) o sea, uno mismo caiga en

---

53 El bloque central del Evangelio de Marcos (8,27-10,52) trata del discipulado cristiano. También se profundiza aquí el tema cristológico que puede entenderse como el marco teórico de la misma sección (véanse 8,27-33; 9,2-13.30-32; 10,32-34.46-48). Sin embargo, el tema cristológico no representa el enfoque particular de esta unidad, sino sirve para fundamentar la vida de discipulado que Jesús se empeña en profundizar.

54 Véase 10,35ss; 14,26-31.66-72.

"pecado," el saber recibir a los niños, el poder compartir la riqueza— que revelan en qué medida se está o no se está andando por el camino del Reino de Dios, que ya esté o no esté participando del proyecto divino de crear aquí en la tierra otra realidad menos mortífera, y más gozosa, para todos y todas. Son prácticas bastante sencillas, pero claves y todavía muy subdesarrolladas.

En estas prácticas, me parece, el Evangelio de Marcos ha encontrado el único sentido duradero del discurso cristiano primitivo sobre el Reino de Dios. La cuestión de tiempo —si ya ha llegado (1,15), si está por llegar (9,1; 14,25), si todavía hay que esperar (15,43)— no importa, a fin de cuentas, según el evangelista. Lo único imprescindible es reconocer que, en cualquier momento, se da la posibilidad y la exigencia de estas prácticas, siempre pertinentes: de solidaridad, apertura, y revuelta —o sea, vuelta económica—, por lo menos mientras "a los pobres los tienen con ustedes" (14,7). Dentro de un texto —y un contexto— tan marcado por la polémica feroz, los conflictos no resueltos, y hasta cierto aborrecimiento, me parece una afirmación bastante atrevida y todavía muy vigente.

Leif E. Vaage
75 Queen's Park Crscent E.
Toronto, Ontario M5S 1 K7
Canadá

PABLO RICHARD

LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EN ANTIOQUÍA

Resumen
Reconstrucción del Movimiento de Jesús y de las Iglesias cristianas en la ciudad de Antioquía de Siria y alrededores. Destacamos la importancia de esta ciudad, tercera después de Roma y Alejandría, donde se da el encuentro entre las culturas semita y griega. Se distinguen tres generaciones cristianas. La primera (años 40-70 d.C.) se reconstruye a partir de Gálatas 2 y Hechos 6-15. Aquí insistimos en el conflicto de Antioquía y su repercusión en la identidad de la Iglesia. La segunda (años 80-90) es la generación marcada por el evangelio de Mateo, que recoge más de 50 años de la tradición Galilea del Movimiento de Jesús y propone una eclesiología fundada en la memoria histórica de Jesús, alternativa a la sinagoga del judaísmo rabínico post 70 d.C. La tercera generación (años 100-130) está representada por Ignacio de Antioquía y La Didajé, donde sobrevive aún la tradición carismática y profética de las generaciones anteriores.

Abstratc
This is a reconstruction of the Movement of Jesús and of the Christian churches in the city of Antioch in Syria and its environs. We underline the importance of this city, the third after only Rome and Alexandria, where the encounter took place between Semitic and Greek cultures. We distinguish three Christian generations. The first (40-70 C.E.) is reconstructed on the basis of Gaations 2 and Acts 6-15. Here we insist on the conflict at Antioch and its repercussions on the identity of the Church. The second (80-90 C.E.) is the generation marked by the Gospel of Matthew which gathers more than 50 years of the Gailean tradition of the Movement of Jesús and proposes an ecclesiology based on the historical memory of Jesús as an alternative to Rabbinical Judaism post 70 C.E. The third generation (100-130 C.E.) is represented by Ignatius of Antioch and the Didache in which the charismatic and prophetic tradition of the previous generations still survives.

1. Contexto histórico, cultural y religioso de Antioquía en Siria

La ciudad de Antioquía en Siria fue fundada por Seleuco I Nicanor el año 300 a.C., a 400 Km. al norte de Jerusalén. Está junto al río Oronte y al pie del monte Silpio y Stauris, no lejos del mar, donde estaba el puerto de Seléucida. La ciudad, por su posición geográfica, llegó a ser un importante centro pluricultural y comercial. Antíoco I (280-261), hijo de Seleuco, hizo de Antioquía la capital del reino Seléuci-

da. El año 64 a.C. la ciudad quedó bajo control romano y desde el 27 fue la capital de la provincia imperial de Siria, sede de la administración política y militar de la provincia residencia del legado imperial. En el Imperio Romano llegó a ser la tercera ciudad en importancia, después de Roma y Alejandría. En los orígenes del Cristianismo la ciudad tenía más de medio millón de habitantes. La población era predominantemente griega y siria. En esta ciudad se dio el encuentro étnico entre el mundo griego y el mundo semita. La lengua siria es muy semejante al arameo, y fue el dialecto semita más utilizado en todo el Oriente Medio. Antioquía tenía comunicación fácil con occidente, pero sobre todo con oriente, hasta la India y la China. En la clase media y alta predominaba el griego, entre los pobres y sobre todo en las zonas rurales se hablaba el sirio, lengua básica del cristianismo oriental de los primeros siglos. En el siglo III, la Siria era la región más cristianizada del Imperio Romano. En Antioquía de Siria, además de griegos y sirios (semitas-arameos), había importantes conglomerados de cretenses, chipriotas y judíos, pero también, por el carácter comercial de la ciudad, algunos fenicios, árabes, persas, egipcios e indios. En síntesis era una ciudad multiétnica y pluricultural, lugar privilegiado del encuentro entre la cultura griega y semita. La arquitectura de la ciudad era eminentemente helenista: vía central con pórticos y columnas, cuyo esplendor era famoso en el mundo entero. El barrio de Dafne en la ciudad, con su templo a Apolo, era especialmente admirado. En lo religioso la ciudad era sincretista. La religión y la mitología griega se mezclaba con los cultos locales tradicionales. En el siglo I se edificaron templos a Júpiter Capitolino, a Dionisios, a Asclepio, a Afrodita y finalmente a Zeus Soter.

Antioquía de Siria atrajo desde su fundación a la comunidad judía, por la Cercanía a Jerusalén y por su importancia administrativa y comercial. Durante el período romano fue una de las ciudades con una población judía más numerosa. Los autores calculan que en el período de los orígenes del cristianismo, la colonia judía podía tener algo más de 50.000 personas. En general los judíos vivieron en paz en Antioquía. Solo Calígula perturbó la paz el año 40 d.C. con su proyecto demente de querer construir una estatua suya en el templo de Jerusalén. Durante la guerra de los judíos (66-74 d.C.), la comunidad judía de Antioquía se mantuvo relativamente alejada del conflicto y no sufrió grandemente sus consecuencias. Vespasiano y Tito más bien frenaron varias revueltas populares en contra de los judíos, que esporádicamente se dieron por causa de la guerra. La comunidad judía en Antioquía tenía reconocimiento jurídico, poseía sus leyes propias y podía libremente mantener su identidad religiosa. Los judíos contaban con varias sinagogas, cuyo jefe o "arjon" era cabeza del colegio de los presbíteros, que representaba a todas las sinagogas. Este colegio de presbíteros era la máxima autoridad de los judíos y asumía la representación ante las autoridades civiles de la ciudad. Los judíos en la primera parte del siglo I tuvieron bastante prosperidad económica y fueron muy generosos con el templo y la ciudad de Jerusalén. La mentalidad de los judíos antioqueños era abierta a la cultura y al pensamiento helenista. A su vez gozaban de simpatía en el mundo griego, en el cual la religión judía era admirada. Tenemos así en la ciudad un buen número de "prosélitos" (convertidos al judaísmo) y de "temerosos de Dios" (que no aceptaban la circuncisión, pero sí la religión judía, especialmente su monoteísmo y su ética de la vida). El IV libro de los Macabeos procede posiblemente de Antioquía y muestra el influjo de la cultura helenista en el mundo judío. Toda esta situación favorable al mundo judío se deterioró con la guerra de los judíos, pero la

comunidad no desapareció. Domiciano impuso a los judíos el fiscus judaicus (impuesto romano que sustituyó el impuesto que pagaban los judíos al templo de Jerusalén) y Adriano erigió en la puerta occidental de la ciudad el Querubín robado del templo de Jerusalén el año 70 d.C.

2. La Primera generación cristiana: años 40-70 d.C.

Las fuentes para reconstruir los orígenes del movimiento de Jesús en Antioquía, especialmente para el período 32 - 48 d.C., son la carta a los Gálatas capítulos 1-2 y Hechos de los Apóstoles capítulos 6-15. Debemos estudiar estos dos documentos como parte de la historia de la Iglesia de Antioquía. La etapa antioqueña normalmente es olvidada en los orígenes del cristianismo. En el imaginario de nuestros orígenes se presenta a Jerusalén y luego a las iglesias paulinas de Filipos, Tesalónica, Atenas, Corinto y Éfeso, y se deja en el olvido a Antioquía. Debemos rescatar la historia del movimiento de Jesús en Antioquía, con su carácter propio y autónomo. Antioquía, entre Jerusalén y Éfeso, es una etapa decisiva en los orígenes del cristianismo. El Pablo de Tarso, miembro y misionero de la iglesia de Antioquía, es anterior y diferente al Pablo de la Asamblea de Jerusalén y del conflicto con Pedro en Antioquía.

Comencemos con una cronología mínima de estos años:

año 35: Encuentro de Pablo con Cristo resucitado (Ga 1,15-16a).

año 35-38: Misión de Pablo en Arabia y Damasco (Ga 1,16b17).

año 38: Tres años después de su conversión, primera visita de Pablo a Jerusalén: permanece ahí solo 15 días y conoce únicamente a Cefas y a Santiago el hermano del Señor (Ga 1,18-19. 22-24 y Hch 9,26-29).

año 38-48: Misión en Siria (capital Antioquía) y Silicia (capital Tarso). (Ga 1,20-21 y Hch 9,30 / 11,25-26).
Pablo y Bernabé son parte de la dirección de la iglesia de Antioquía compuesta por Profetas y Maestros (Hch 13,1) y son seleccionados por el Espíritu Santo para la misión de la iglesia de Antioquía (Hch 13-14).

año 48: Catorce años después de su conversión, segunda visita de Pablo a Jerusalén (Ga 2,1 y Hch 15,1-4).

año 48: Asamblea de Jerusalén (Ga 2,1-10 y Hch 15,1-35).

año 48: Conflicto de Pablo con Pedro en Antioquía (también con Bernabé y los de Santiago). Pablo abandona Antioquía (Ga 2,11-21 y Hch 15,36-40).

año 48-55: Misión de Pablo en Galacia, Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas, Corintio y Éfeso (Hch 15,41-19,20).

año 55-60: Pasión de Pablo: Jerusalén-Cesarea-Roma (Hch 19,21-28,31).

año 60: Muerte de Pablo en Roma[1].

---

[1] Cf. Pablo Richard: La Práctica de Pablo: sus opciones fundamentales. En: RIBLA 20 (1995), 115-130. Sigo la cronología de Helmut Köster: Introducción al N.T. Salamanca (Sígueme) 1988, esp. las pp. 605-659. cf. igualmente mi libro: El Movimiento de Jesús después de su Resurrección y antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles. Quito (Verbo Divino) 1989.

2.1. Fundación de la iglesia de Antioquía (años 32-48 d.C.)

Los Hechos de los Apóstoles, en la sección 6,1-15,35, nos dan un panorama histórico, geográfico y teológico general sobre los orígenes del movimiento de Jesús y de la Iglesia en Antioquía. Si bien es un texto muy posterior a la carta de Pablo a los Gálatas, Hch nos permite construir el marco general para poder situar históricamente las reflexiones de Pablo[2]. Esta sección de Hch 6-15 tiene como cuerpo y estructura básica los Hechos de los Helenistas, estructurados en 4 bloques:

Los Hechos de los Helenistas: 6,1-8,40
a) Asamblea en Jerusalén: elección de los 7 helenistas: 6,1-7
b) Hechos de Esteban: 6,8-7,60
a) Dispersión del grupo de los Helenistas: 8,1-4
b) Hechos de Felipe: 8,5-40

Los Hechos de los Helenistas: 11,19-30
a) Misión de los dispersados-conversión de griegos en Antioquía: vv. 19-21
b) Misión de Bernabé desde Jerusalén a Antioquía: vv. 22-24
a) La comunidad de los cristianos en Antioquía: vv. 25-26

Los Hechos de los Helenistas: 13,1-14,28
(Misión de la comunidad de Antioquía)
a) Asamblea de la comunidad de Antioquía y envío: vv. 1-3
b) Misión de la iglesia de Antioquía: 13,4- 14,26
a) Llegada y asamblea de la comunidad de Antioquía: 14,27-28

Los Hechos de los Helenistas: 15,1-35
(Asamblea de Jerusalén confirma a la comunidad de Antioquía)
a) Antioquía: conflicto con algunos venidos de Judea y misión a Jerusalén: vv. 1-4
b) Jerusalén: Asamblea de los apóstoles y presbíteros: vv. 5-29
Introducción: conflicto y convocación asamblea: vv. 6
discurso de Pedro: vv. 7-12
discurso de Santiago: vv. 13-21
conclusión: acuerdos de la asamblea: vv. 22-29

a) Antioquía: la comunidad acoge a los delegados de Jerusalén y la carta apostólica: vv. 30-35

En este cuerpo compacto de los Hechos de los Helenistas, Lucas ha intercalado:

– Los Hechos de Saulo: 9,1-31 y
– Los Hechos de Pedro: 9,32-11,18 y 12,1-25.

---

[2] Pablo escribe la carta a los Gálatas en Éfeso posiblemente en el año 53. Lucas escribe Hch a fines de la década de los 80 d.C.

En la sección de "Los Hechos de los Helenistas" (cap. 6-15), los protagonistas ya no son los 12 apóstoles, sino los Helenistas, grupo profético y misionero diferente de los 12 apóstoles, que llevará el movimiento de Jesús desde Jerusalén hasta Antioquía y fundará la iglesia en esa ciudad. Son ellos también los que evangelizan, más allá del mundo judío, a los samaritanos (8,5-13) y gentiles (11,20). El grupo de los Helenistas se constituye con la elección de los 7, "hombres de buena fama, llenos de Espíritu y Sabiduría" (6,3). Lucas destaca especialmente al primero de ellos, Esteban, "hombre lleno de fe y de Espíritu Santo" (6,5). Esteban "lleno de gracia y de poder realizaba entre el pueblo grandes prodigios y señales" (6,8). Estas "señales y prodigios" son también, en todo el relato de Hch, una manifestación visible del Espíritu. No se trata de una manifestación milagrera, sino de una práctica poderosa y liberadora en medio del pueblo, en función de la misión. Pero lo más importante en el testimonio de Esteban es que: "no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba" (6,10). Aquí Lucas hace referencia a las palabras de Jesús a sus discípulos en momentos de persecución, consignadas en Lc 12,11-12: "...el Espíritu Santo les enseñará en aquel mismo momento lo que conviene decir...", y Lc 21,12-15: "...propónganse, pues, en vuestro corazón no preparar vuestra defensa, porque yo les daré una elocuencia y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir vuestros adversarios". Para Lucas el testimonio es una manifestación directa del Espíritu, que nadie puede resistir. Diferente es la apología, que depende de argumentos, pruebas, testigos y abogados, que siempre pueden ser contradecidos por mejores argumentos, pruebas, testigos o abogados. Jesús prohibe hacer apologías en los tribunales y les pide confiar sólo en el Espíritu, que es el que hace posible dar testimonio. Esteban denuncia a los miembros del Sanedrín: "Vosotros siempre resistís al Espíritu Santo" (7,51). Luego viene nuevamente el testimonio de Esteban: "lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús...." (7,55-56). Como no pueden contradecir su testimonio, llenos de rabia lo matan a pedradas (7,57- 60).

En la evangelización de los samaritanos (8,5-25), Felipe, el segundo del grupo de los Helenistas (futuros fundadores de la iglesia de Antioquía), predica la Palabra de Dios, hace señales, prodigios y bautiza, pero su práctica es insuficiente, pues todavía no había descendido sobre ellos el Espíritu Santo. Este viene solamente con la imposición de las manos de Pedro y Juan. Felipe busca superar esta deficiencia en su primera misión con una nueva estrategia: ya no se dirige a la ciudad en el norte, sino va al desierto hacia el sur, a encontrarse con un solo hombre: el funcionario etíope (8,26- 40). Felipe no hace ahora signos y prodigios, sino simplemente se pone a caminar con el etíope, a la manera como Jesús evangelizó a los dos discípulos de Emaús (Lc 24). Felipe ahora obedece al Espíritu (8,29) y es finalmente arrebatado por el Espíritu (8,39). Se instala en Cesarea, donde tendrá 4 hijas vírgenes que son profetas (21,8-9).

El relato sobre los Helenistas continúa en 11,19-30 donde algunos de ellos que han sido dispersados en tiempos de la persecución de Esteban, predican la Palabra a los griegos (no-judíos) y fundan la iglesia en Antioquía. Jerusalén envía a Bernabé "un hombre bueno, lleno de Espíritu Santo y de fe" (11,24), que confirma la nueva comunidad. Bernabé busca a Pablo en Tarso y lo integra a la iglesia de los Helenistas que ha sido fundada en Antioquía (11,25-26). Lucas hace una descripción altamente positiva de la comunidad en Antioquía.

En los capítulos 13-14 el autor de Hch nos narra la misión de la iglesia de Antioquía fundada recientemente por los Helenistas. No se trata del primer viaje de Pablo, sino de la primera misión de la iglesia de Antioquía, en la cual participan Bernabé y Pablo. Es la comunidad la que envía (13,1-4) y recibe (14,27-28) a los misioneros. Esta comunidad tiene una conducción "carismatica", dirigida por profetas y maestros, es decir, una comunidad conducida de una manera especial por el Espíritu Santo a través de los carismas de la profecía y la enseñanza. Esta comunidad va a ser desafiada directamente por el Espíritu para la misión: mientras estaba celebrando el culto "dijo el Espíritu Santo: sepárame a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado. Entonces, después de haber ayunado y orado, les impusieron las manos y les enviaron. Ellos, pues, enviados por el Espíritu Santo, bajaron a Seleucia....". Bernabé y Saulo, dos de los cinco profetas y maestros que conducían la comunidad, son elegidos directamente por el Espíritu para la misión de la iglesia. Son el equipo del Espíritu, que sale fuera de la comunidad, para "la obra" del Espíritu que es la Misión. En esta misión hay dos momentos cruciales donde el Espíritu caracteriza en forma especial la obra misionera de la iglesia de Antioquía. En Pafos (Chipre) Bernabé y Pablo evangelizan al procónsul romano Sergio Paulo, "hombre prudente...deseoso de escuchar la Palabra de Dios", pero un falso profeta judío llamado Bar Jesús pone obstáculos e intenta apartar al procónsul de la fe. En ese momento, nos dice Hch 13,9, Pablo "lleno del Espíritu Santo" increpa al falso profeta Bar Jesús. El otro momento es en Antioquía de Pisidia, cuando los judíos ponen obstáculos a la evangelización de Pablo y Bernabé. Estos entonces se vuelven a los gentiles y les predican a ellos la Palabra de Dios (13,44-52). "Y la Palabra del Señor se difundía por toda la región...y los discípulos quedaron llenos de gozo y del Espíritu Santo" (13,49.52). Son los únicos lugares donde aparece el Espíritu Santo durante la misión, con lo cual Lucas quiere resaltar los momentos de mayor fidelidad de los misioneros de Antioquía a la estrategia del Espíritu, que es la predicación directa a los gentiles.

En Hch 15,1-35 tenemos el último bloque de los Hechos de los Helenistas, cuyo centro ahora es Antioquía. Esta sección comienza en Antioquía (vv. 1-2) y termina en Antioquía (vv. 30-35). La Asamblea de Jerusalén se realiza en función de la iglesia de Antioquía. Pablo y Bernabé defienden en Jerusalén la posición de la iglesia de Antioquía. Pedro representa, en el relato de Hch, la opinión del Espíritu Santo (15,7-11). Recuerda la irrupción del Espíritu en casa del centurión romano Cornelio y con este argumento proclama nítidamente la salvación de judíos y gentiles por la gracia de Dios y no por el cumplimiento de la Ley. Lucas ya no habla más de Pedro en los Hch, pues éste ya llegó al momento cumbre de su fidelidad al Espíritu. Lucas sigue a sus personajes hasta el momento de su total fidelidad al Espíritu, después ya nos los menciona. La otra opinión, la de Santiago y la de los presbíteros, es una componenda entre la perspectiva judeo-cristiana y la perspectiva del Espíritu, por eso dicen "hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros..." (v. 28). Lo decisivo de la Asamblea de Jerusalén es la no imposición de la circuncisión a los griegos (no-judíos) convertidos de la iglesia de Antioquía. Solamente se les exige cumplir algunas normas levíticas para permitir la convivialidad (el comer juntos) de estos griegos cristianos con los judeo-cristianos. En la iglesia de Antioquía triunfa así la libertad frente a la ley y se afirma la identidad cristiana que hará posible la misión a los gentiles. Pablo en el relato de Hch es parte de esta iglesia y de esta

identidad. En su carta a los Gálatas (2,1-10) Pablo da una versión de la Asamblea de Jerusalén que concuerda en lo fundamental con el relato de Lucas: no se impuso la circuncisión a los no-judíos convertidos a Cristo. Pablo defiende esta libertad frente a la circuncisión como "la verdad del Evangelio". En Gálatas aparece más fuerte la contradicción con aquellos judeo-cristianos que querían imponer la circuncisión. Pablo los trata de intrusos, falsos hermanos, infiltrados y espías. Las columnas de la Iglesia (Santiago, Cefas y Juan), sin embargo, reconocen la posición de Pablo y mantienen la unidad de la Iglesia. Este texto de Gálatas, leído en el contexto global del relato de Hechos, representa la identidad de la iglesia de Antioquía alrededor del año 53 d. C. En resumen esta identidad sería la siguiente: libertad de los griegos cristianos frente a la circuncisión y la ley judía; sólo se deben respetar algunas normas para permitir la convivialidad entre griegos y judíos cristianos. Veamos ahora el llamado "conflicto de Antioquía" y si este conflicto afecta substancialmente la identidad de la iglesia de Antioquía.

2.2. Conflicto en Antioquía e identidad de la iglesia de Antioquía

El conflicto en Antioquía se narra en Gálatas 2,11-21 y en Hch 15,36- 40. La interpretación tradicional, influenciada por la escuela exegética liberal, afirma que los dos textos son contradictorios. Se considera la versión del conflicto de Antioquía dada por Pablo en Gálatas como histórica y la versión de Lucas en Hch como inventada y distorsionada. Hoy en día se está superando esta interpretación y se busca rescatar el carácter histórico de Hch. Se afirma que históricamente Pablo no sería, en su vida personal, tan liberado de su tradición judía, como aparece en Gálatas. Y que por lo tanto Lucas tendría razón de presentarlo al inicio de la misión como un judeo-cristiano apegado todavía a la misión a los judíos. Igualmente Pedro no sería tan judío como aparece en Gálatas, y Lucas estaría respetando la realidad histórica en su reproducción del discurso de Pedro en la Asamblea de Jerusalén (Hch 15,7-12). Veamos primero la interpretación de Lucas del conflicto de Antioquía, y luego la de Pablo, para definir posteriormente la identidad de la iglesia de Antioquía, que es lo nos interesa especialmente en este artículo.

En Hch 15,36-40 tenemos la siguiente versión de Lucas del conflicto en Antioquía: terminado el Concilio de Jerusalén, Pablo aparece en el relato de Hch como una persona que está inicialmente fuera y en contra de la estrategia del Espíritu, que es la estrategia que defiende Lucas en su obra. Pablo invita a Bernabé a recorrer las comunidades ya fundadas. No es un viaje misionero, sino de consolidación: "recorrió Siria y Cilicia consolidando las iglesias" (15,41). Además, va entregando a las comunidades, para que las observen, "las decisiones tomadas por los apóstoles y presbíteros de Jerusalén" (16,4). Pablo no difunde la opinión inspirada de Pedro (15,7-11), sino la componenda a la cual llegaron los judeo-cristianos en la Asamblea (15,13-29). Pablo lleva además estos decretos a Listra y Derbe, más allá de Siria y Cilicia, que era la región a la cual únicamente se dirigía el Concilio. Pablo actúa también ajeno al Espíritu cuando elige a Timoteo y lo circuncida "a causa de los judíos que había por aquellos lugares" (16,1-3). Con la elección y circuncisión de Timoteo, Pablo manifiesta claramente su intención de orientar la misión hacia los judíos, cuando la estrategia del Espíritu es claramente la misión a los gentiles. En este contexto podemos entender mejor la ruptura entre Pablo y Bernabé

(15,36-41). Una lectura superficial del texto da la razón a Pablo en contra de Bernabé y Juan Marcos. Pero en una lectura crítica, sin embargo, es Pablo el que está enfrentado al Espíritu. Marcos abandonó a Pablo en Panfilia, pues no estaba de acuerdo con la estrategia de Pablo de comenzar la misión siempre en las sinagogas. Ahora Bernabé y Marcos, fieles al Espíritu, quieren dirigirse directamente a los gentiles, lo que es rechazado por Pablo. Lucas, después del conflicto de Pablo con Bernabé y Marcos, ya no habla más de Bernabé y Marcos, pues ya están en la estrategia del Espíritu. Su desaparición del relato prueba su fidelidad total al Espíritu. Al romper Pablo con Bernabé, rompe con el equipo del Espíritu, puesto que en Antioquía había sido el Espíritu el que directamente eligió a los dos, Bernabé y Pablo, para la Misión. Pablo sigue presente en el relato de Hch, porque el Espíritu tendría que luchar persistentemente con él hasta su llegada a Roma. En Hch 16,6-10 tenemos un combate cuerpo a cuerpo de Pablo con el Espíritu Santo: Pablo y Silas atraviesan Frigia y Galacia, "pues el Espíritu Santo les había impedido predicar la Palabra en Asia"; luego intentaron dirigirse a Bitinia, "pero no les consintió el Espíritu de Jesús". Como el Espíritu les ha impedido ir al sur (Asia) y al norte (Bitinia), no les queda otra posibilidad que dirigirse al oeste hacia Tróade. Pablo posiblemente quiere ir a regiones donde hay abundante población judía y sinagogas, pero la estrategia del Espíritu es otra: la misión directa a los gentiles. En Tróade, el Espíritu llama otra vez a Pablo, —ahora por medio de una visión nocturna, a pasar a Macedonia—, lo que los misioneros finalmente hacen.

En Ga 2,11-21, la situación parece totalmente distinta, aunque el trasfondo histórico es el mismo de Hch 15,36-40. En Gálatas, es Pablo el que tiene clara la Verdad del Evangelio, contra un Pedro y un Bernabé vacilantes, que ceden a la presión del grupo de Santiago de Jerusalén. En Hch, por el contrario, es Pedro y Bernabé los que están claros, frente a un Pablo confundido en su estrategia misionera directa hacia los gentiles. No se trata de armonizar los dos textos, pero pienso que los dos tienen razón, desde la perspectiva de cada uno. En Gálatas, Pablo defiende teológicamente la Verdad del Evangelio, amenazada según Pablo por la actitud de Pedro y Bernabé[3]. En Hch, Lucas pone el acento en la fidelidad a la misión directa a los gentiles, querida por el Espíritu y amenazada por la actitud de Pablo. Históricamente pienso que no hay contradicción. En Gálatas, se refleja la actitud histórica-estratégica de Pedro, de preservar la unidad de la Iglesia, lo que no quiere decir, como lo interpreta Pablo, que Pedro sea un judeo-cristiano. En Hch, Lucas refleja la actitud histórico-estratégica de Pablo, de evangelizar primero a los judíos, para lograr posteriormente la conversión de los no-judíos, lo que no significa que Pablo sea un judeocristiano contrario a la misión posterior de los gentiles. En el conflicto de Antioquía, ni Pedro es un judeo-cristiano que rechaza a los cristianos no-judíos de la comunidad (como aparentemente sería la visión de Ga 2), ni Pablo es un judeo-cristiano opuesto a la misión a los gentiles (como aparentemente sería la visión de Hch 15). La diferencia está en la perspectiva de los textos: en Gálatas el acento está en la Verdad del Evangelio y en Hechos el acento está en la fidelidad a la Misión y al Espíritu, que quiere la misión directa e inmediata a los gentiles. Ni Pedro es tan judaizante (contra el relato aparente de Ga), ni Pablo es tan contrario a la misión de los gentiles (contra el relato aparente de Hch).

---

[3] Cf. mi artículo en RIBLA 20: La Práctica de Pablo: sus opciones fundamentales.

Lo más importante aquí es definir la identidad de la iglesia de Antioquía a raíz y después del conflicto en Antioquía. Algunos autores insisten que después del conflicto, esta iglesia retrocedió teológicamente, quedando sometida al grupo judeo-cristiano moderado de "los de Santiago" de Jerusalén, que exigían a los gentiles convertidos al cristianismo la observancia de ciertas leyes levíticas, aunque no la circuncisión (posición adoptada por Santiago en la Asamblea de Jerusalén). Se habría impuesto la posición de "los de Santiago", y Pablo, en ruptura con este grupo, habría partido derrotado de Antioquía. Yo pienso que la situación histórica es diferente: Pablo partió efectivamente derrotado de Antioquía, pero no porque Pedro, Bernabé y la iglesia de Antioquía hubiesen optado por los del grupo de Santiago de Jerusalén, sino por mantener ellos la unidad de la Iglesia, que Pablo con su actitud estaba poniendo en peligro. La identidad de la comunidad de Antioquía era fiel a lo que Pablo (en Ga) llama la Verdad del Evangelio. Bernabé y Marcos (según Hch) desarrollan el sentido misionero de la iglesia de Antioquía hacia los gentiles. En la historia, detrás de los textos, ni Pedro rompe con la Verdad del Evangelio, ni Pablo es un judaizante teológico (su opción por los judíos en Hch es puramente estratégica, no teológica). Pedro cree en la Verdad del Evangelio, pero insiste históricamente en la unidad de la Iglesia. Pablo cree también en la Verdad de Evangelio, pero su estrategia histórica fue comenzar primero con la misión a los judíos, para dirigirse posteriormente a los gentiles[4].

En síntesis, la identidad de la iglesia de Antioquía, alrededor de los 50 d.C., es fiel a las posiciones de Pablo, Pedro, Santiago, Bernabé y Marcos: fidelidad a la Verdad del Evangelio (tal como la defiende Pablo en Ga y Pedro en la Asamblea de Jerusalén según Hch 15,7-11), fidelidad a la Unidad de la Iglesia (tal como la defiende Pedro, al aceptar estratégicamente la posición de Santiago en la Asamblea de Jerusalén según Hch 15,22-29) y fidelidad a la Misión directa a los Gentiles (tal como la defiende Bernabé y Marcos, según Lucas en Hch 15,36-40).

3. La segunda generación: el evangelio de Mateo (años 80)[5]

Existe consenso en la actualidad, que el evangelio de Mateo fue escrito en la ciudad de Antioquía en los años 80 d.C. Su autor sería un escriba judeo-cristiano, helenista (de habla y cultura griega), que conocía muy bien la Biblia Hebrea (en su versión griega: la Septuaginta) y todas las tradiciones cristianas ya existentes. El autor utilizó como fuente directa el "Evangelio de Galilea" (el documento llamado Q)[6] (años 40-60) y el evangelio de Marcos (años 60-65), mas algunas tradiciones propias que el evangelista encontró en Antioquía, Siria y Galilea. En este sentido, el evangelio de Mateo recoge en Antioquía las raíces Galileas del Movimiento de Jesús y de la futura Iglesia cristiana. El autor hace una síntesis de Q y Marcos, pero también una síntesis de otras dos tradiciones que posiblemente conoció: la tradición de Pablo de Tarso y la tradición judeo- cristiana de Santiago, el hermano del Señor.

---

4 Cf. el excelente estudio de Vittorio Fusco: Le prime Comunitá Cristiane. Bologna (Centro Editoriale Dehoniano) 1995. El autor presenta en nuevo consenso contra la escuela liberal de Tübingen.

5 Retomamos y ampliamos algunas ideas de nuestro artículo: Evangelio de Mateo: una visión global y liberadora. En: RIBLA 27, 1997.

6 Véase en RIBLA 22 donde se publica todo el Documento Q y varios artículos sobre el mismo.

El evangelio de Mateo es así la primera gran síntesis de las tradiciones cristianas, realizada después de la destrucción de Jerusalén y del pueblo judío en la guerra de los años 66-74 d.C. Algunos autores piensan que el evangelio no fue escrito por una sola persona, sino por una escuela de rabinos y escribas cristianos de Antioquía. El nombre de Mateo es una ficción literaria, que pretende poner toda la obra bajo la autoría histórica de un discípulo directo de Cristo. Detrás del texto, en todo caso, no hay solamente un autor o una escuela de autores, sino también 50 años de tradición oral que se mantuvo viva en todas las comunidades cristianas de Galilea, Siria y Antioquía. Cientos de testigos y profetas cristianos, hombres y mujeres, participaron directa o indirectamente en la creación de este evangelio fundador de la Iglesia de Jesús.

¿Qué hizo nacer el evangelio de Mateo? El Evangelio pertenece a la segunda generación del movimiento de Jesús, de raíz Galilea, que se había expandido en Galilea y Siria y cuyo centro había llegado a ser Antioquía. Ya en los años 80, habían muerto todos los discípulos y discípulas directos/as de Jesús. Cuando ellos estaban vivos, la tradición estaba asegurada, pero ahora que desaparecían, se hacía urgente poner por escrito dicha tradición. Esta será en general la tarea de la segunda y tercera generación de discípulos y discípulas, del período llamado comúnmente sub-apostólico (70-135 d. C.). Mateo (e.d. la escuela de rabinos cristianos) es el primero que tuvo la idea de escribir en el período sub-apostólico un Evangelio, y concretamente a partir de Q y de Marcos. ¿Cuál fue el motivo inmediato para escribirlo? El año 70 Jerusalén quedó arrasada por la guerra judía contra Roma. El Israel bíblico desaparecía. El único grupo que se salvó fue el de los fariseos, cuyos escribas y maestros de la ley pudieron salvar la Torah (la Biblia Hebrea). Los otros grupos: saduceos, sacerdotes, esenios, desaparecen. Estos rabinos fariseos fundarán la Academia o Sanedrín de Jamnia o Yafné, donde se dedicarán exclusivamente a comentar la Ley. Aquí nacerá poco a poco el así llamado judaísmo rabínico (con sus obras Mishna y Talmud), que de hecho es una nueva religión. Si, en el pueblo de Israel antes de la guerra, existía un pluralismo de partidos y tradiciones (fariseos, saduceos, esenios, herodianos, zelotas, y todos los movimientos proféticos y mesiánicos populares), después del 70 la tendencia en el judaísmo rabínico es hacia una interpretación única de la Ley, excluyente de todas las demás tendencias y tradiciones. Si el movimiento de Jesús antes del 70 pudo existir dentro del pluralismo judío, ahora, con el judaísmo rabínico ortodoxo e impositivo, empieza a tener problemas. El judaísmo rabínico se presenta como la única reconstrucción auténtica y legítima de la tradición de Israel después de la crisis del 70. El movimiento de Jesús en Palestina y Siria cuestiona este planteamiento y busca reconstruir la tradición de Israel de una forma alternativa y diferente al judaísmo farisaico. Para la escuela de rabinos cristianos en Antioquía, Jesús es el Mesías e Hijo de Dios, que orientó en forma definitiva la historia de Israel. Podemos decir que después del año 70 hay dos escuelas (y dos "iglesias") que compiten en la reconstrucción, de Israel: la Academia de Jamnia y la escuela de rabinos cristianos que componen el evangelio de Mateo. Este evangelio dará identidad al grupo cristiano, fundado sobre la memoria histórica de Jesús y de sus discípulos. Con el tiempo los cristianos de Antioquía se confrontarán con las sinagogas controladas por el judaísmo rabínico de Jamnia, e incluso sufrirán una abierta persecución. En este clima de confrontación y posterior persecución nace el evangelio de Mateo. Testigo posterior de la iglesia de Antioquía es

Ignacio de Antioquía, que escribió sus siete cartas entre los años 108 y 117 d.C. (del cual hablaremos luego). Ignacio integrará a la síntesis de Mateo los escritos de la tradición joánica, para oponerse ahora a las nuevas corrientes gnósticas que nacen después de Mateo[7].

Es muy reconocido en la exégesis actual el carácter eclesiológico del evangelio de Mateo. Este carácter aparece especialmente en los cinco grandes discursos del evangelio. La eclesiología de Mateo está fundada directamente en Jesús, en su práctica y en su palabra. Todo el relato de la historia de Jesús tiene carácter fundador de un modelo de Iglesia. Una analogía simple con Lucas puede ser útil. En esta tradición lucana tenemos dos obras: el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles. En la primera obra, mas bien cristológica, Lucas presenta el relato de la práctica de Jesús; en la segunda obra, de carácter más bien eclesiológico, presenta el relato de la práctica de los apóstoles. Mateo compuso una sola obra, incluyendo en ella simultáneamente la práctica de Jesús y la práctica de los discípulos; una misma obra con una dimensión al mismo tiempo cristológica y eclesiológica. En cada pasaje del evangelio de Mateo está Jesús y la Iglesia. En el mismo texto tenemos la memoria del Jesús histórico y al mismo tiempo cómo esta memoria es vivida en la comunidad de los discípulos de Jesús, que es la Iglesia. En un mismo texto tenemos directamente a Jesús y cómo este Jesús es encontrado y vivido como Iglesia por sus discípulos. La importancia de Pedro en este evangelio está fundada en su carácter de discípulo, testigo del Jesús histórico. Decir Pedro, es decir fidelidad al Jesús histórico de Galilea. Los doce discípulos representan el nuevo pueblo de Israel, en continuidad con el pueblo de las doce tribus. El símbolo de doce discípulos tiene un carácter social, no es de ningún modo una opción de género (género masculino excluyente de la mujer). Pedro no es el primer Papa, sino el discípulo real, que representa la comunidad de hombres y mujeres que constituyen la Iglesia. Sobre este discipulado Jesús edifica su Iglesia.

Esta es la tradición que se vive en Antioquía y que expresa la tradición y la identidad de esta iglesia particular. Esta tradición es propia y específica de la iglesia de Antioquía y hay que diferenciarla de las otras tradiciones propias de otros lugares como Siria oriental (tradición joánica), Éfeso (tradiciones paulinas) y Roma (tradiciones petrinas).

4. La Tercera Generación: después del año 100 d.C.

4.1. Ignacio de Antioquía

Ignacio, obispo de Antioquía, fue condenado a morir en Roma en combate con fieras salvajes durante el gobierno de Trajano 98-117 d.C. Camino a Roma escribió siete cartas dirigidas a las comunidades cristianas de Éfeso, Magnesia, Tralia, Filadelfia, Esmirna, Roma y a Policarpo de Esmirna. Estas cartas se ubican entre los años 108-117 d.C.

En Hch 13,1 la iglesia de Antioquía aparece conducida por Profetas y Maestros. En las cartas de Ignacio aparece por primera vez la estructura eclesial de un

---

[7] Cf. E.Brown/ J.P. Meyer: Antioch and Rome (cf. Bibliografía).

obispo único sobre toda la Iglesia, al cual se subordina un consejo de ancianos (presbíteros) y los diáconos. La estructura "Obispo-Presbítero-Diácono", tan nítida en Ignacio, se impondrá muy pronto en toda la Iglesia, sustituyendo la estructura de varios obispos simultáneos, presidentes de iglesias domésticas simultáneas, donde se diferencian; obispos-presbíteros (relación con otras iglesias) y obispos-diáconos (servicio en una sola Iglesia). Muchas veces se exagera la estructura jerárquica en las cartas de Ignacio, como el surgimiento en la Iglesia de una estructura jerárquica autoritaria. En Ignacio, sin embargo, el obispo tiene una función eminentemente carismática, profética y martirial. La estructura mono-episcopal ("episcopado monárquico") no es necesariamente autoritaria, cuando tenemos obispos que son auténticamente profetas al servicio del Pueblo de Dios y de su consejo de ancianos. Creo que ese es el caso de Ignacio de Antioquía. Ignacio pide al obispo asegurar la unidad de fe y caridad, no la unidad de poder, en momentos de persecución y de acosamiento de los movimientos pre-gnósticos. El consejo de ancianos, que preside la iglesia de Antioquía y que posiblemente esté en continuidad con el antiguo consejo de maestros y profetas (Hch 13,1), era necesario para resistir las herejías a nivel de enseñanza y doctrina, propias de los movimientos gnósticos que amenazaban ya a la Iglesia. Si uno de esos profetas-maestros llega a ejercer como obispo único, es por necesidad de unidad en un momento de confusión doctrinal; los otros profetas-maestros siguen ejerciendo su rol como presbíteros y diáconos, pero la tradición profética se mantiene, e Ignacio es un buen testimonio de ello. La función de obispo-único debió también afirmarse por la necesidad de relación de una iglesia en una ciudad con iglesias en otras ciudades, lo que no es una función autoritaria, sino una exigencia profética de catolicidad. Igualmente Ignacio es otra vez un buen testimonio de esto. En las cartas de Ignacio aparecen estrechamente identificados oficio y carisma: el obispo es el que habla inspirado por el Espíritu (cf. a los Filadelfios: VII). Ser obispo es más carisma que oficio o poder institucional (cf. a Policarpo: I,3 / II,2 / III,2).

4.2. La Didajé

Escrita en Siria, posiblemente en Antioquía. Su fecha de redacción es muy discutida. Casi seguro es posterior al evangelio de Mateo, a quien cita abundantemente, si bien es menos radical que el Evangelio. Quizás algunas partes son anteriores al 70 d. C. (la doctrina de los dos caminos), pero la fecha de la redacción final más posible sería alrededor del año 100 d.C. (así, R.E. Brown; Vielhauer la sitúa entre 100 y 110 d.C.). La Didajé se mueve entre la Parenesis (capítulos 1 al 6) y el Apocalipsis (capítulo 16). En la parte central (cap. 7 al 15) tenemos disposiciones eclesiásticas, que reflejan un orden eclesial bastante flexible, y sobre todo antiguo, pues en la Didajé son todavía importantes los ministerios carismáticos, los profetas y maestros itinerantes. La estructura eclesial que refleja la Didajé parece, más bien anterior a la explicitada en Ignacio y más cercana a Hch 13,1. Así leemos en XV, 1: "elíjanse, pues, epíscopos y diáconos dignos del Señor...pues también ellos les administran el ministerio de los profetas y maestros" (Vielhauer traduce: " Porque también ellos prestan el servicio de profetas y maestros"). También se habla extensamente de "Apóstoles y Profetas" en el cap. XI y de "Profetas y Maestros" en el cap. XII, con una función más bien itinerante y con un talante muy cercano al

evangelio de Mateo. No hay una articulación jerárquica de la comunidad como aparece en Ignacio, y con otro sentido, en las mismas Cartas Pastorales. Muchos sitúan a la Didajé en las áreas rurales de Siria alrededor de Antioquía, donde se habrían preservado mejor las viejas estructuras, más cercanas a las tradiciones conservadas en Hechos y Mateo.

Bibliografía

AGUIRRE, Rafael. *La Iglesia de Antioquía de Siria. La apertura universalista y las dificultades de comunión*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1988.

BROWN, Raymond E. / Meier, John P. *Antioch and Rome. N.T.* Cradles of Catholic Christianity, New York/Ramsey, Paulist Press, 1982.

FUSCO, Vittorio. *Le prime Comunitá Cristiane*. Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. *Cristaos da Terceira Geraçao (100-130)*. Petrópolis, Vozes, S. Paulo (Cehila), 1997.

KÖSTER, Helmut. *Introducción al N.T.* Salamanca, Sígueme, 1988.

RICHARD, Pablo. *El Movimiento de Jesús después de su Resurrección y antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. Quito, Verbo Divino, 1989.

RICHARD, Pablo. "La Práctica de Pablo: sus opciones fundamentales". *En RIBLA 20*, 1995, 115-130.

RUIZ BUENO, Daniel. *Padres Apostólicos*. Edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1979, 4ed.

VARIOS. "El Evangelio de Mateo, la Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva". *RIBLA 27*.

VIELHAUER, Philipp. *Historia del la Literatura Cristiana Primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1991.

Pablo Richard
Apartado Postal 389
2070 Sabanilla
Costa Rica

EDUARDO HOORNAERT

EDESSA Y LA FRONTERA ORIENTAL

Resumen

La pluralidad en los orígenes cristianos fue un hecho. La comunidad de Edessa y su posterior configuración como iglesia Persa es un ejemplo concreto. Oriente tuvo su propio dinamismo misional, eclesial y teológico, por eso no le debe nada al occidente cristiano. De esta afirmación dan testimonio obras como: el evangelio de Dídimo Judas Tomás, que tiene un estilo oriental de "cotidiana sabiduría". La historia del rey Abgar, una bella historia epistolar entre un rey y Jesús, que por detrás de las palabras revela una antiquísima raíz misional anterior a la misión occidental. El Diatesarón, una armonía de los cuatro evangelios hecho por Taciano. A estos testimonios se suman otros como la escuela de Efrén y el obispo Nestorio que construyeron expresiones teológicas orientales frente a la occidentalización del cristianismo.

Abstrac

The plurality of the Christian origins was a fact. The Edessa community and its later configuration as a Persian church is a concrete example. The Orient had its own missionary, eclesial and theological dynamism, which is why it does not owe anything to western Christian works like: the gospel of Dydimo Judas Thomas, that has an oriental style of "everyday life wisdom", give testimony to this affirmation. The history of King Abgar is a beautiful epistolary history between the king and Jesus, which reveals between the lines a very old missionary source previous to the occidental mission. The Diathessaron is a harmonisation of the four gospels compiled by Tacian. Together with these witnesses there are other works like Efren's school and that of the Bishop Nestorius who elaborated theological expressions as against the occidentalization of Christianity.

Introducción

El dolor de cabeza de Pablo

Desde los inicios de la literatura cristiana hay claros indicios de pluralidad en las experiencias cristianas, no solo en términos geográficos sino también en el plano ideológico. En los cuatro primeros capítulos de la carta a los Corintios Pablo trata el asunto con dureza y un manifiesto nerviosismo. Mientras que él predica un Cristo venidero que suscita la esperanza, la fe en la resurrección, la paciencia de sufrir aquí en la tierra para después gozar con Cristo y con los santos, él se entera que otros predican "un Jesús diferente" (2 Co 11,12). La contradicción está instalada. Por más que Pablo insiste en decir que fue el primero en llegar a Corinto (2 Co 10,14) y que no va a tolerar "trabajos ajenos", o intromisión de "falsos apóstoles" en "campo ajeno" (2 Co 11,11-14), lo cierto es que hay diversos apóstoles, diversas maneras de entender el sentido de la acción y de las palabras de Jesús. Tanto en la carta a los Gálatas, como en las cartas a los Tesalonicenses, Pablo vuelve a decir que no quiere saber "de otro evangelio" (Ga 1,6) ni de la "intromisión" de gente que busca "inutilizar nuestro trabajo" (1 Ts 3,5) o perseguir a sus seguidores y a los dos enviados de Antioquía en general (2 Ts 1,6).

El fenómeno de la diversidad de los orígenes —según la primera carta a los Corintios, sobre problemas entre Pablo, Apolo y Cefas— no solo dio un dolor de cabeza a Pablo, todavía hoy es —en el parecer de Köester— uno de los más difíciles dolores de cabeza de los investigadores al rededor del Nuevo Testamento[1]. El autor añade: la inmensa literatura sobre el tema solo tiene su equivalente en la cantidad de sugerencias insatisfactorias. Con todo, una cosa nos parece clara: la misión que parte de Antioquía y se dirige al mundo de los Judíos de habla griega no es la única. Había otras iniciativas. ¿Por qué no discutir entonces las diferencias apostólicas delante de un mapa geográfico?, es decir, ¿por qué no localizar las áreas con las literaturas correspondientes? Es exactamente lo que pretende hacer el proyecto de RIBLA, acerca de los cristianismos originarios[2]. ¿No será que de esa forma las "ideas diferentes"[3] aparecerán claramente condicionadas —entre otras cosas— por diferencias en términos de región, situación social, economía, política y por factores culturales? No solamente la personalidad de los apóstoles era diferente, también las condiciones concretas en que trabajaban ciertamente influenciaban su modo de pensar y de presentar el mensaje de Jesús[4]. Eso es tan verdad que hoy sabemos que los autores de los cuatro evangelios canónicos usaban textos menores que durante las primeras décadas de movimiento circulaban entre las comunidades[5]. Lo que impresiona en la comparación entre estos textos menores son las diversas formas en que abordan, las tradiciones forma un prisma, un arco iris policromado[6].

---

[1] Helmut Köester. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development,* Londres, SCM Press. 1990 (Trinity Press International, Philadelphia), p. 61.
[2] Ver RIBLA 22, y el presente número 29.
[3] Las "*gnômai diáforoi*" dos textos de la época, Ver Köester, 1990, xxiv.
[4] Ibid, 62.
[5] Ibid, 49.
[6] "Diversity rather than unity is the hallmark of the beginning of the tradition about Jesus" (Ibid, 50).

El otro horizonte

¿Cómo entender esa diversidad? Comencemos por el centro misionero de Antioquía, fundado pocos años después de la muerte de Jesús por helenistas, es decir, por judeo-cristianos que hablaban griego, obligados a dejar Jerusalén durante la persecución por la cual Esteban fue martirizado (Hch 7). Con el tiempo se establecieron contactos entre Jerusalén y ese nuevo centro, que culminaron en el llamado concilio de Jerusalén del año 49 (Ga 2,1-10). En ese "concilio" el grupo de Jerusalén estaba representado por Santiago, hermano de Jesús, Pedro y Juan, todos originarios de Galilea. Se llegó al acuerdo de predicar un evangelio antioqueño al rededor de una "biografía" de Jesús marcada por cuatro momentos: muerte, sepultura, resurrección y apariciones. Éste es el evangelio de Pablo (1 Co 15,3-7), un evangelio básicamente escatológico, que abrió al centro antioqueño a las puertas de la historia[7].

¿Será entonces que la divulgación del movimiento de Jesús se restringió a ese único canal helenizado? El ya mencionado nerviosismo de Pablo parece indicar otros canales, otros caminos, otros evangelios. Es interesante observar que, en el evangelio de Pablo, el centro no es el Jesús de Galilea —hablando y actuando, contando parábolas, curando y formando un grupo de apóstoles— sino el Jesús escatológico. Pablo no se basa en los dichos (*logia*) de Jesús, sino en una visión mística de gran elevación espiritual, a partir de la experiencia de Damasco. Para Pablo, el día del juicio va a decidir todo (1 Co 3,13) y el fuego va a probar la obra hecha por él. "No juzguen antes del tiempo", antes de la venida del Señor (1 Co 4,5)[8].

Los primeros textos menores demuestran, que había otra tradición, basada en los dichos que fueron "revelados" en "secreto", lo que quedó escondido desde la fundación del mundo (Mt 13,35), una "sabiduría escondida" (1 Co 2,7), y que ahora se ha revelado a los apóstoles, pues nada hay escondido que no llegue a revelarse (Mc 4,22). Los descubrimientos recientes, principalmente en la biblioteca de Nag Hammadi con el evangelio de Tomás, vienen a confirmar esa diversidad. Las experiencias no antioqueñas parten de focos muy cercanos a los orígenes palestinos del cristianismo. Basta desviar la mirada a los horizontes de la misión antioqueña, de Éfeso donde Pablo estuvo con Bernabé, de Asia Menor, en el Mediterráneo con las ciudades griegas de Corinto, Atenas, Tesalónica, ciertamente de Roma y también de la lejana España, virar un poco más la cabeza y mirar para el lado oriental del mapa, para visualizar un mundo de experiencias cristianas no griegas ni greco-romanas sino básicamente semitas, judeo-cristianas, sirias y mesopotámicas.

En este trabajo me propongo presentar una experiencia que tuve, de modo puntual, en Edessa, actualmente Urfa en Turquía, situada en los márgenes del río Eufrates, en la alta Mesopotamia. Ese mundo queda muy cerca de Antioquía, es vecino. En relación a Antioquía, Éfeso queda —en línea recta— a 800 Km, Roma a 2200 Km y España a más de 3000, mientras Edessa se sitúa apenas a 270 Km, distancia menor a Jerusalén que queda a 480 Km. De Antioquía a Corinto son 1200 Km y Pablo los vence con dificultades, a pesar de las facilidades de infraestructura ofrecidas por el Imperio Romano. Así mismo, en los estudios sobre los orígenes

---

7 Ibid, 49-52.
8 Ibid, 51-54.

cristianos, Edessa parece el fin del mundo. Sin embargo, no es así: Flavio Josefo —el autor Judío que más informaciones proporciona y que sitúan al cristianismo en el contexto más amplio de la época—, informa en su "Guerra Judía" que, desde tiempos inmemoriales, hay un estrecho contacto entre Jerusalén y Edessa, donde viven muchos judíos de la diáspora. Son ellos los que traen la novedad de Jesús.

Toda esa región se llama Siria. Un vasto mundo que engloba las tierras entre el Egipto del suroeste, el Golfo Pérsico en el sureste, las montañas de Armenia en el norte. Los actuales países de Israel, Jordania, Líbano, así como parte de Irak y Turquía pertenecen hoy a lo que podemos llamar —para hablar en términos de la época—, el área cultural Siria. El pueblo judío forma parte de esta cultura siria, el cristianismo nace en él y da sus primeros pasos. Los dos primeros evangelios canónicos son redactados en el mundo sirio (Mc y Mt). En cuanto al evangelio de Lucas, tiene fuentes sirias.

Una de las regiones de esa larga Siria es la Osroena cerca de Edessa, en la alta Mesopotamia, a partir de la cual los horizontes son señalados por ciudades como Cesarea de Capadocia, Dura-Europos o en el Eufrates, Ctesifonte más adelante en dirección al sur, Nisibis, Samosata en el Eufrates del norte, Melitene, Sebasta. Regiones circunvecinas a Cilicia, a Galacia, al Ponto, a Bitinia, a Frigia, a Pisidia, a Asia más adelante, a Armenia, todos lugares importantes en la evolución de los primitivos cristianismos. Mesopotamia es un oasis en medio de desiertos, un mundo verde bendecido entre los ríos Tigris y Eufrates. Cual luna creciente, guarda con orgullo el bonito nombre de "Creciente Fértil". La fama de sus riquezas alcanza a la lejana India, a la región de Ceylan, actualmente Sri-Lanka, a Armenia y a Georgia, luego al sur de la cordillera del Cáucaso que separa el Mar Negro del Mar Caspio hasta Egipto donde a lo largo del río Nilo floreció la cultura copta y —encima de la sexta catarata— la cultura etíope. A Arabia mismo le pertenecen, los beduinos, donde viven en eterna migración, más tarde la fuerza motriz del islam.

En la época que nos ocupa, el Imperio Romano intentaba extender su influencia en esa rica y gran región a través de una intensa helenización de las culturas semitas en ella existentes. Sin embargo, el fenómeno no es nuevo. Desde la invasión de las tropas de Alejandro el Macedonio en los años 334-331 a.C., toda esa región quedó sometida a sucesivas ondas de helenización y, más tarde, romanización.

Pero existen de otro lado, desde tiempos remotos, en toda esa inmensa región alrededor del Golfo Pérsico y a lo largo de la Costa de Malabar, minúsculos puntos de resistencia a la helenización, de intensa irradiación religiosa: las sinagogas, que nacieron cuando los judíos fueron deportados para Babilonia —por el imperio mesopotámico en el siglo VI a.C.—, forjando así un instrumento excepcional de resistencia e identidad cultural que hasta hoy, después de 2500 años, todavía no ha agotado sus potencialidades.

Estamos pues, delante de un mundo complejo de influencias contradictorias, y para penetrar en él es bueno oír las orientaciones de un especialista en el asunto, Fray J.M. Fiey O.P., que trabaja en Beirut, Líbano[9], quien insiste en algunos puntos básicos: 1. No se puede, sin más calificar esas iglesias de "nestorianas" o "monofisitas", como se lo ha hecho comúnmente; 2. Para penetrar en los llamados "cristia-

[9] Fiey, diversos trabajos.

nismos orientales", el mejor camino no es partir de la ortodoxia producida en Constantinopla, sino adentrarse en las zonas geográficas, en la complejidad cultural, dirigirse por el camino de las lenguas y las literaturas, penetrar en el mundo de las lenguas orientales cristianas, que son seis: el árabe, el armenio, el copto, el etíope, el georgiano y el siríaco[10]; 3. La mayor lengua cristiana de esa región es, sin duda, el siríaco, lengua de iglesias que se expandieron por la región (desde el Golfo Pérsico, la India y hasta la China, fueron halladas evidencias del uso del siríaco cristiano), durante doce siglos; 4. El sustantivo "siríaco" indica un concepto más amplio que el "sirio". Engloba los que hablan esa lengua, a pesar de no ser sirios. El adjetivo "siríaco oriental" debe sustituir al clásico "nestoriano" para indicar a esos cristianismo; 5. Esos cristianismos fueron relativamente poco atendidos por la ortodoxia griega de Constantinopla, contra la cual siempre reaccionaron en nombre de su identidad cultural semita y oriental, y vivieron definitivamente fuera de esa ortodoxia a partir del siglo VI, por causa del islam. Por eso mismo, el árabe es la segunda lengua más importante del Oriente cristiano.

Esa historia no puede sin más ser ignorada por los estudiosos del Tercer Mundo. Es importante además —como el asunto es muy vasto— servirnos aquí solo de guía provisional para los primeros pasos, por esos nuevos caminos. Presentamos, sucesivamente: el evangelio de Tomás; la historia de Abgar, el rey enfermo; el Diatesarón (170) de Taciano; la repercusión acerca de la cuestión de la fecha de Pascua (190-195) en Edessa; la historia del camino de la sede y la iglesia persa; la escuela de Efrén el Sirio, en la primera parte del siglo IV; y finalmente algo sobre maniqueísmo y nestorianismo, así como sobre el concilio de Calcedonia y su postura frente al cristianismo edessense. Terminamos anotando la importancia de este estudio para los cristianismos latinoamericanos y caribeños.

1. El Evangelio de Dídimo Judas Tomás

Es dentro del contexto mesopotámico que surge una tradición, que se remonta a fines del siglo II, y tiene la figura del apóstol Tomás como símbolo central. Tomás habría sido misionero del Oriente cristiano, e inclusive habría alcanzado la India[11]. Esa antiquísima tradición recibió recientemente una importante confirmación por el descubrimiento del evangelio de Tomás en la biblioteca encontrada en Nag Hammadi. El estudio de ese evangelio demuestra que debió existir una conexión directa entre Jesús y su hermano Santiago de un lado, y Tomás del otro lado, no en el sentido de algún lazo familiar, sino más bien porque Tomás es la más clara demostración de un evangelio distinto al evangelio paulino y, en general, a los evangelios

---

10 Albert, 1993.

11 Eusebio en el siglo IV, indica otro apóstol, Bartolomé, que habría llevado el Evangelio a Oriente (Köester, 1990, 78, nota 4). En su Historia Eclesiástica (HE 5, 10), el cuenta la historia de Panteno, profesor de Clemente de Alejandría en los inicios del siglo III, "representante brillante de la filosofía estoica, que demostró tanto entusiasmo por la Palabra Divina que fue designado para predicar el Evangelio de Cristo a los pueblos de Oriente, y viajó hasta a India... donde parece que ya encontró el evangelio de Mateo en las manos de algunos que llegaron a conocer a Cristo. Bartolomé, es uno de los apóstoles, que dejó el evangelio de Mateo en arameo, y cuidó hasta la misión de Panteno" (Eusebio, 1965, 213-214).

helenizados. La creciente convicción —entre especialistas— de que hubo una transmisión independiente de "dichos de sabiduría" de Jesús, en contraste con la tradición antioqueña y particularmente la paulina, está permitiendo que se consiga mayor claridad acerca de los diversos caminos de la evangelización primitiva. Tomás es el apóstol de la "sabiduría secreta", no de alguna "sabiduría herética", sino de la más legítima y primitiva transmisión de uno de los aspectos fundamentales de la actuación de Jesús: *sus palabras de cotidiana sabiduría.* Tomás debe ser estudiado como algo autónomo de la tradición cristiana de los orígenes, *al lado de otros apóstoles,* pero no en una relación de dependencia para con ellos.

En realidad, Tomás no es un nombre propio sino una traducción aramea del término griego Dídimo, es decir, hermano gemelo[12]. El nombre propio del apóstol es Judas. No vamos aquí a comentar su evangelio, pues el presente artículo es puramente introductorio. Basta decir que la idea fundamental de este evangelio es la siguiente: el Reino de Dios ya está entre nosotros, vive entre los "sabios". No se trata de buscarlos en "los signos de los tiempos", en especulaciones sobre el futuro, ¡él ya está actuando en medio nuestro!, "hic et nunc". Lo que sucede es que nadie lo percibe ni está dispuesto a vivir según sus leyes. Es necesario ser sabio, como Jesús, para vivir según los dictámenes de ese Reino[13].

En el evangelio de Tomás, el seguidor de Jesús es peregrino, radicalmente libre de la sociedad y sus normas, independiente del mundo y sus valores, no vive una vida pasiva de conformidad con los demás[14].

2. Abgar, el rey enfermo

Eusebio cuenta una historia interesante, que posiblemente fue creada por intelectuales cristianos edessenses ante la supremacía de la literatura cristiana occidentalizante. De la tradición oral ellos sacaron la historia de un rey enfermo que entra en correspondencia epistolar directa con Jesús[15]. Abgar el negro (9-46 d.C.) pide a Jesús ir a Edessa para curarlo. Jesús responde por carta, de conformidad con la etiqueta entre "monarcas", en la cual explica que no está en condiciones de viajar personalmente, pero promete mandar a su mensajero Tomás. Éste, a su vez, manda a Tadeo. Y Tadeo hace maravillas: cura al rey y, lo que es más importante, consigue que el rey reúna al pueblo en la plaza para oír el "Evangelio" y para que dé respuesta a las preguntas cruciales del rey Abgar y de su pueblo: ¿de dónde le viene tanto poder? Y termina Eusebio, que habría traducido todo letra por letra del siríaco al griego: todo eso aconteció en el año 340 de la era seléucida, es decir, en el año 30 d.C. Es para dejar a los cristianos occidentales con la boca abierta, pues la "conversión" de Edessa sería de esta forma, anterior a la misión antioqueña. El intento de

---

12 Köester, 1990, 79.

13 Tomás 113 (ver Meyer); Lc 17, 20-21. Köester, 1990, 83.

14 Köester (128) tradujo el verso 64 de Tomás de la manera siguiente: "Businessmen and merchants will not enter the places of my Father": "Hombres de negocios y comerciantes no entrarán en la casa de mi padre".

15 Capítulo 13 del primer libro de la "Historia Eclesiástica" de Eusebio de Cesarea: Eusebio, 1965, 65. Ver también A-S, 147.

esta deliciosa historia es claro: el cristianismo edessense tiene una antiquísima raíz, no le debe nada a la misión occidental[16]. Estamos delante de un prestigioso judeo-cristianismo, de base fundamentalmente oral, pero que realiza una intensa actividad en traducir la Biblia[17] y producir figuras como Teodoro de Mopsuestia[18].

3. El Diatesarón

Después de un silencio de cien años, entre el 30 y 170, emerge del seno del cristianismo mesopotámico, uno de los más importantes documentos, de entre todas las tradiciones cristianas: el Diatesarón, de la autoría de Taciano, una "armonía de los cuatro evangelios", es decir, de Lc, Mt, Mc y Jn. "El Diatesarón debió haber circulado en Siria desde los inicios, donde parece que se lo conoció con el nombre de "evangelio de los mezclados"[19]. Köester llega a decir que el Diatesarón "es un texto anterior, más estricto y explícitamente judeo-cristiano que los evangelios canónicos"[20]. Es entonces, un producto del suelo mesopotámico y de su peculiar comprensión del mundo. Taciano aparece en la literatura en el momento en que viaja para Roma para ahí ser "maestro" y aprender las cosas con Justino. Él tiene el perfil de un intelectual que se adhiere al cristianismo por motivos filosóficos, y en ese sentido, constituye ciertamente una excepción. En el año 170, elabora su evangelio, en griego y siríaco, el "Diatesarón".

No vamos aquí a comentar ese extraordinario texto, ni dar opinión sobre el así llamado encratismo en él incluido, sino decir simplemente que hasta entonces las comunidades conocían el Evangelio apenas por medio de transmisiones orales parciales y esporádicas, por ocasión de reuniones y conversaciones al pie del pozo, alrededor del fuego, en los intervalos en el trabajo. Cuando aparece la "armonía", el Diatesarón de Taciano, las personas están en condiciones de tener una visión más global de Jesús y de su mensaje: el éxito del libro es inmediato y duradero[21]. El Diatesarón es un monumento de la literatura cristiana antigua. A las cualidades literarias se suma una historia de la vida pública de Jesús con todos los detalles. Revela sensibilidad por las cuestiones sociales. Contiene la frase: "No fuimos creados para la muerte". El sentido de la religión cristiana, según el entender de Taciano, se

---

16 Altaner-Stuiber indica que, para informarnos acerca de ese cristianismo de tradición oral, disponemos de las siguientes fuentes: 1. Los escritos de Afraat, de inicios del siglo IV, llamado el "sabio persa"; 2. Los escritos de Efrén (entre el 306-373); 3. Las poesías de Cirilonas de Edessa, poeta del siglo IV, primo de Efrén, que compuso igualmente himnos, homilías, cánticos; 4. Los trabajos de Narsaï (siglo V). En la Doctrina Addai se conserva la famosa carta de Jesús (A-S 147). Ver también la Crónica de Edessa (A-S 239), redactada poco después del 540, anónima, escrita en siríaco. El autor se sirve de dos archivos de la ciudad, e informa sobre el tiempo transcurrido entre el 133-132 a.C. y el 540 d.C. Cuenta pues los orígenes del cristianismo en Edessa.

17 Barrera, 1996, 428-432.

18 Ibid 639.

19 Köester, 1990, 407: "The Gospel of the Mixed".

20 Ibid, 424.

21 Barrera, 1996, 429. Un dato apenas, para mostrar la extraordinaria divulgación de ese texto: también en el siglo V, cuando los obispos hicieron una campaña para eliminar todos las copias del texto por causa de su fuerte teoría encrática, (Barrera, 1996, 488), destruyeron se destruirían unas doscientas copias en una sola diócesis.

distancia mucho de la antropología platónica que espiritualiza e idealiza. El cristianismo sirio es concreto y directo. El cuerpo humano es su salvación, su salud, y ocupa un lugar central en el mensaje. Los cristianos sirios son sensibles frente al sufrimiento de los más pobres. La renuncia al sexo, típico del Diatesarón, tiene que ser entendido dentro de ese horizonte interpretativo. Los encratitas creen que, interrumpiendo las relaciones sexuales, este mundo de perversión se va a acabar asombrosamente, para que pueda nacer un nuevo mundo puro. Rompiendo el ciclo de los nacimientos, copulaciones y muertes, el ciclo de la arrogancia, del orgullo ciego, y de la prepotencia, será cortado de raíz. Un nuevo mundo podrá nacer.

4. La cuestión de la fecha de Pascua (190-195)

Al final del segundo siglo, las comunidades de Edessa son sacudidas por un episodio traumatizante, la fecha de Pascua. Alrededor del año 190, el obispo Víctor de Roma insiste en la unificación de la fecha para la celebración de Pascua por todas las comunidades del universo cristiano. Esto representó una novedad, pues hasta entonces se había insistido en la "autoridad escrita" (es decir, la autoridad de las Escrituras), y nada más. Pero ahora, hay una tendencia en insistir en la autoridad disciplinar, la "autoridad del obispo". El obispo Víctor alza su voz y hace de la fecha de celebración de la Pascua, un problema de unidad eclesial, y amenaza tratar como herejes a los que no siguen la fecha usada en Roma. Eso es absolutamente nuevo, ¡hasta Irineo se espanta![22].

Los obispos se reúnen para discutir la cuestión. Es la primera vez que se habla en sínodo. Se registran sínodos urgentes en Palestina, en Siria y Alejandría, y en la mayoría de los lugares se decide celebrar la Pascua como antes, y no prestar atención a lo que dice el obispo de Roma[23]. Con eso se está instalando un proceso nuevo: el de la unificación, no solo en la fe, en la esperanza, en el amor, sino igualmente en la disciplina. Se inicia el período de los sínodos, con todo lo que estos acarrean: la estructuración de un "imperio" cristiano en diócesis, regiones y provincias, imitando las estructuras del Imperio Romano. Las comunidades se alarman, pero los líderes de las grandes ciudades insisten en la unificación alrededor de sus respectivos centros, así como en el proceso de elección de un nuevo obispo por los obispos vecinos. Todo eso crea una enorme diferencia de ritmo entre las ciudades grandes y el mundo rural. Antioquía, Alejandría, Cartago y Roma, tienen ya provincias eclesiásticas, diócesis y sínodos regulares, mientras que en el interior se vive según los tiempos de las comunidades alrededor de un pastor o profeta, líder respetado por todos, o entorno a "escuelas" alrededor de un "maestro". La "gran iglesia" va tomando en cuenta la palabra escrita, dejando la tradición oral de las comunidades a la sombra, y muchas veces en el olvido[24].

---

22 Eusebio, HE V, 24. Ver Eusebio, 1965.
23 Eusebio, HE, V. Ver Eusebio.
24 Ya en los años 170-190, Irineo habla de "iglesias principales", y "potencias principales", al referirse a Roma.

Este episodio alrededor de la fecha de Pascua ya manifiesta una actitud de prepotencia por parte de los grandes centros, frente a los cristianismos rurales de Siria, Egipto, Oriente y África, de tradición básicamente oral.

5. Efrén y su escuela

En la primera parte del siglo IV surge un nuevo paradigma del cristianismo edessense en la persona de Efrén (306?-373), el mayor teólogo del cristianismo sirio exponente de los cristianismos semitas no helenizados. Sus escritos nos introducen en un momento importante de la historia del cristianismo, tal vez más importante que el cristianismo calcedonense.

En la "escuela teológica" de Nisibis-Edessa, que queda muchos años bajo su dirección[25], Efrén es un "maestro" según la concepción antigua. En la escala jerárquica es diácono, no llega a ser sacerdote. Escribe en siríaco en un lenguaje simbólico y poético sus famosos himnos cantados durante siglos en las comunidades. Nada más distante de Efrén que la imagen de "un padre de la iglesia". Él es una figura diferente de Agustín, Ambrosio y de los neoplatónicos cristianos en general. De otro lado él no se asemeja a un filósofo griego, por el contrario habla inclusive del "veneno de la sabiduría de los griegos"[26], no participa de las disputas alrededor de las formulaciones de cristología o neumatología del pensar helenizado. Su trabajo está volcado hacia el pueblo en las comunidades, es un "*didáscalos*" (maestro) un catequista, un animador de comunidades.

El tema clave de la teología de Efrén es el paraíso. No es la iglesia, sino el paraíso, el sueño de los cristianos. Toda la historia transcurre entre el paraíso primero y el paraíso final, que no es precisamente el "cielo" de los neo-platónicos y de los teólogos helenizados, no es un paraíso espiritual, sino material, un mundo que no está lejos de la historia sino inserto en ella. "Contrariamente al sistema origenista, que tuvo tanta influencia en Occidente, la creación del universo material no está de ninguna forma condicionada (en el pensamiento de Efrén) por la "caída" de las inteligencias puras (de los espíritus). Por el contrario Efrén concibe el paraíso de un modo tan encarnado que, en su pensamiento, la propia ley de su perfección prohíbe que el alma pueda entrar en él sin el cuerpo"[27]. Efrén no sigue la antropología platónica que separa el cuerpo del alma. Toda la historia de la salvación esta ligada al cuerpo, no existe el concepto de espiritualización según el modelo helenístico.

El significado del cristianismo está en la realización del paraíso en la tierra. El cuerpo de Jesús es la nueva vestimenta paradisíaca preparada por la Virgen María. Las comunidades son los lugares donde el paraíso se realiza en la historia. Desde ahora tenemos la "vestimenta adámica", pero solo por la resurrección el paraíso será restaurado en plenitud. La lengua "siríaca" de Efrén se distingue nítidamente del alegorismo idealista de los teólogos de Alejandría. Efrén es concreto. Para él, el icono venerado por el pueblo y en la teología, *no necesita hablar*: la imagen lo dice todo[28]. De ahí también la *preferencia de Efrén por la música*. Él trabaja redactan-

---

25 Hoornaert, 1986, 112.
26 cit. De Halleux, 1983, 344.
27 Ibid, 353.
28 Evdokimov, 1965.

do himnos, estrofas y refranes, seguidos de antífonas (según la tradición judaica), destinados a ser cantados en las comunidades como hoy, se cantan los "desafíos" o "coplas" entre dos poetas[29].

Pero la historia de la "escuela de los persas", no es tranquila: ya en los primeros años de su existencia, ella tiene que migrar de Nisibis a Edessa por presión del imperio persa. En el año 457, maestros y discípulos migran de nuevo de Edessa para Nisibis, esta vez por miedo al imperio bizantino. Finalmente la escuela se cierra por un decreto del emperador Zenón en el año 489. Su teología incomodaba demasiado. Durante toda su existencia fue un ejemplo de resistencia cultural.

6. La ruta de la seda

Cien años después de la redacción de Diatesarón, al final del siglo III, el cristianismo edessense alcanza horizontes más amplios, viaja por los inmensos espacios abiertos por los mercaderes de la famosa ruta de la seda. Ya antes del comercio de la seda habían dos caminos que partían de Antioquía en dirección al extenso interior sirio y de allí a la India y que pasaba por Samosata, a través del río Eufrates, Edessa, Nisibis y por el río Tigris. Es la ruta posteriormente usada por los comerciantes de seda, que llega a la China, pasando por el sur del Mar Caspio. Otro camino, el de Palmira, más al sur, alcanza Dura-Europos en el río Eufrates y de allí va para Seléucia-Ctesifon sobre el Tigris. Esas rutas con su infraestructura, crean desde tiempos inmemoriables un intenso movimiento de artesanos a lo largo de su trayecto. El así llamado "artesano itinerante", es uno de los factores determinantes de la expansión cristiana en los primeros siglos.

El primer cargamento de seda de la China llegó a Roma en el año 270 d.C. La caravana habría atravesado 6.400 Km, desde Xa'an, en esa época capital de China, hasta Antioquía en Siria. Trajo seda y porcelana, y llevó al extremo oriente vidrio, algodón y piedras preciosas. De Antioquía la mercadería se embarcaba para Roma. La travesía demoraba años, parando en los pequeños oasis que, como un collar, forman la ruta de seda a lo largo de los corredores naturales. En cuanto cruzaban los terribles desiertos, los mercaderes tenían que enfrentar bandas de guerreros, tempestades de arena, arenas movedizas y una sofocante polvareda casi dorada que mata a todos los seres vivos. Junto con el comercio las ideas. Los monjes budistas marcan la ruta, abrigándose en las cavernas de piedra a lo largo del camino y dejando pinturas sobre seda que retrataban la vida de Buda, así como enormes esculturas monumentales. Más modesto aún es el paso del cristianismo y el del islamismo, dos de los otros componentes de la famosa ruta, por lo menos en términos iconográficos. Es básicamente por esa ruta que el cristianismo alcanza a China, con las caravanas de ese "capitalismo mercantil" compuestas de hasta siete mil camellos, verdaderas ciudades ambulantes. En ellas, el cristianismo pasa de boca en boca, encima del lomo de los camellos y de los tapetes nocturnos, sin iglesias ni diócesis, por medio de comerciantes y artesanos.

La historia de la así llamada *iglesia persa* está ligada a la ruta de la seda. Se articula en Seléucia-Ctesifon, desde el final del siglo V, un centro episcopal para las

---

29 De Halleux, 1983, 337.

diversas comunidades que vivían en "*diáspora*" por el imperio persa. Esa iglesia persa se extiende por todo el Oriente y profesa la fe nestoriana, como veremos más adelante. En el siglo XI esos cristianos consiguen convertir un vasallo del imperio chino que le pasan a llamar Juan, el rey sacerdote. Estamos delante del famoso "Preste Juan" de la imaginación de los portugueses que llegaron al Brasil en el siglo XVI.

En el siglo XIV un movimiento alcanza a China. Un gran momento que no tenemos condiciones de esbozar aquí en estas páginas. La iglesia persa crea igualmente los así llamados "cristianos de Santo Tomás", que los portugueses encontraron en el actual Sri-Lanka y que provienen de una diáspora que se remonta mínimo al siglo IV. Hoy esa iglesia cuenta con casi un millón de fieles. Tendríamos que hablar aquí de los cristianos de Arabia, anteriores a Mahoma, que peregrinaron por el camino del Oriente. No hay que olvidarse de los cristianos que se asientan a lo largo del río Nilo, de la iglesia copta que hoy cuenta con 3'300.000 de fieles, ni de la iglesia etíope, antiquísima iglesia de negros africanos, que hoy tiene 12'000.000 de fieles.

7. El maniqueísmo

Hay un dato poco conocido: la tradición cristiana siria está en los orígenes del maniqueísmo. Mani (216-276) pasa a ser un importante líder religioso a partir de las visiones bíblicas y cristianas, como más tarde lo hará Mahoma. El fundador de la "única religión universal independiente que brota directamente de la tradición cristiana"[30]. Ya en el año 300, existen iglesias maniqueas en Edessa, Antioquía, Alejandría y Cartago. Esas iglesias son herederas de una tradición pesimista, pero esperanzadora, que mantiene una inconfundible esperanza del futuro del hombre. La iglesia maniquéa hace una distinción nítida entre los "elegidos", que viven en continencia sexual, y los "oyentes". En ese punto también la analogía con el cristianismo sirio es evidente. Agustín, por ejemplo, fue durante un cierto tiempo "oyente" de una iglesia maniquea. Hay numerosos puntos de contacto entre el cristianismo y el maniqueísmo, pues éste no significa solo dualismo, también apunta con igual insistencia hacia las elevadas esperanzas de la humanidad, y en eso es heredero del cristianismo oriental.

8. El nestorianismo

Nestorio es un monje en Antioquía cuando recibe la invitación de ser obispo metropolitano en Constantinopla, en el año 428. Influenciado por el pensamiento sirio, se lanza a la gran ciudad, al gran público, con una cristología basada en los autores como Teodoro de Mopsuesto, exponente del cristianismo edessense. Cristo es interpretado "de abajo hacia arriba", esto es a partir de su humanidad. En cuanto a María es venerada como "*Cristotokos*" (Madre de Cristo) y no como "*Theotokos*" (madre de Dios), siguiendo las lecciones de los intelectuales alejandrinos. Inmediatamente esa nueva interpretación enfrenta la furia popular en las calles. Las perso-

---

30 Brown, P., 1990, 170.

nas entienden que el obispo "desvaloriza" a María. La cosa se complica todavía más cuando el obispo de Alejandría, Cirilo, se pone en contra de Nestorio en el año 429, apenas un año después de la elección de éste. Luego el obispo de Roma, Celestino, se une a Cirilo en el año 430. Está armada la estrategia. En el año 431 el emperador Teodosio II convoca a un concilio en Éfeso, que termina en una aplastante victoria moral de Cirilo contra Nestorio, que pierde el apoyo imperial y rápidamente es remitido a su monasterio en Antioquía, enfrentando después un verdadero "vía crucis": en el año 435 es desterrado para Arabia, después para Libia y finalmente para el desierto de Egipto, donde muere un poco antes del concilio de Calcedonia. Pero antes de su muerte Nestorio todavía escribe una apología en la cual defiende el carácter tradicional de su doctrina: Jesús tiene que ser visto a partir de su vida terrestre y no a partir de esquemas "helenísticos" de "bajada del cielo" y "subida a los cielos". Perseguido por la "ortodoxia" —que se identifica siempre más con la filosofía griega y la religiosidad helenística—, el nestorianismo se refugia en su mundo de origen, el interior de Siria[31].

Más tarde se da en Seleúcia-Ctesifon la separación formal entre el cristianismo nestoriano y el cristianismo imperial-helenístico y se forma la iglesia cristiana persa.

9. El Concilio de Calcedonia

Una palabra sobre la postura asumida por el concilio de Calcedonia ante la fe de los cristianos sirios y orientales en general. Reunido, entre el 8 y el 31 de octubre del 451, más de quinientos obispos provenientes en su mayoría de la parte oriental del Imperio Romano con los metropolitanos de Alejandría, Antioquía, Jerusalén y de la más reciente sede, Constantinopla, el concilio de Calcedonia no consigue superar la contradicción creada por los líderes de las grandes metrópolis de querer aglomerar todo el movimiento cristiano en torno suyo. El obispo de Roma, León, está ausente pero manda al obispo de Sicilia como delegado. Los obispos se reúnen 17 veces en sesión plenaria; las sesiones 1 a 7 son dedicadas a la cuestión cristológica y las siguientes a cuestiones organizativas. Conocemos bien el desarrollo de ese concilio en sus detalles pues todavía poseemos las "minutas" hechas en el momento por secretarios del gobierno. Es decir, toda la organización del concilio se hace por el gobierno con la supervisión directa de la emperatriz Pulqueria, teniendo como local del concilio una iglesia de un suburbio de Constantinopla, Calcedonia. Es el primer concilio ecuménico a ser realizado con tanto cuidado técnico y por eso constituye una fuente primaria de conocimiento privilegiado de la cristiandad bizantina.

Las siete primeras sesiones tratan de Jesús. Queda bien claro que a muchos obispos no les gusta el modo de abordar intelectualista y cerebral al definir "quien es Jesús". Prefieren una forma más profética, espiritual y pastoral. Para ellos, se debe decir con firmeza que Jesús es plenamente Dios y plenamente hombre (por consiguiente "dos naturalezas") pero que después de la unión no es posible hablar de dos naturalezas sino de una unión perfecta entre los dos elementos de la persona de

---

[31] Hoornaert, 1986, 112.

Jesús. Es el "*monofisismo*", unido al complicado juego de términos como "*fusis*" (naturaleza) y "*prosopon*" (persona), son esos "bizantinismos", expresiones de un helenismo prepotente y vanidosos. La lucha por la correcta formulación de "quién es Jesús" resulta una "pelea de blancos" y revela la soberbia voluntad de supremacía de Constantinopla sobre Alejandría y Antioquía, firmes cabezas de los dos más importantes "bloques" cristianos rurales, de tradición predominante oral: Siria y Egipto. La ciudad capital está con la palabra y sobre todo con la letra y hace oídos sordos a la voz que emerge de los vastos campos, de los desiertos, de los valles y de las montañas de Siria y del interior de Egipto.

Las diez últimas sesiones —que tratan de la organización de la Iglesia— buscan conservar el lugar de Constantinopla en el mundo jerárquico. Las autoridades imperiales presentes en el concilio repiten "*ad nauseam*" que la primera cosa sea preservar la unidad. Efectivamente, la unidad religiosa de los pueblos es el cimiento más seguro de la unidad de un imperio tan diversificado en culturas y etnias. Ella depende directamente de la unidad del cristianismo: es la visión de Pulqueria y de sus funcionarios. Los interminables discursos entre Antioquía, Alejandría, Roma y Constantinopla tienen como finalidad crear un consenso aceptable por los "cuatro grandes". Lo que pesa en las discusiones no tiene nada que ver con los cristianismos reales vividos en los inmensos espacios del mundo oriental y africano. En el momento en que el mensaje cristiano se volvía cada día más diverso y múltiple sobre el efecto de múltiples contactos con nuevos pueblos, en que se forma un cristianismo sirio, malabar, copto, armenio, georgio, etíope, árabe, persa, etc., los obispos pasan su tiempo en discutir cuestiones de hegemonía, procedencia, reverencia y jerarquía. Calcedonia no razona a partir de la realidad de los cristianismos vividos sino a partir de los imperativos de unidad al rededor del "centro" situado en Constantinopla[32]. El texto del concilio intenta resolver la cuestión de quién va a mandar efectivamente. Las conclusiones se encuentran en el famoso canon 28, que afirma ni más ni menos que Constantinopla es la "nueva Roma"[33], y apenas mantienen una actitud de respeto por la "antigua Roma" (tes presbuteres Romes) donde además en esta época reside el emperador, a pesar de estar ocupando una posición geográficamente lejana en relación a los grandes bloques poblacionales cristianos que son Siria, Asia, Egipto y Mesopotamia, Constantinopla, ocupa un lugar políticamente central pues funciona como sede del gobierno imperial.

Un estudio del concilio de Calcedonia confirma la idea de que no hubo nada más ortodoxo que el monofisismo, —si es que por ortodoxia se entiende la fidelidad al mensaje original—, nada más adherente a la tradición cristiana de los orígenes que el nestorianismo, esas formas que representan y preservan la fe multisecular de las comunidades, que siempre afirmaron que Jesús nació "de una mujer", una persona común, una persona del pueblo, que él mismo emerge del pueblo campesino de Galilea. Hoy es preciso, por consiguiente, que la literatura sobre el asunto evite terminologías discriminatorias como "monofisismo" y "nestorianismo", o —peor todavía— "herejía", al tratar a los cristianismos originarios.

---

32 Una excelente análisis de toda esa evolución, desde Constantino (314) y Teodosio (381) hasta Calcedonia (451), se encuentra en el libro de John Meyendorff, 1989.

33 Siempre en una perspectiva de imperio, no de "sucesión apostólica": los nombres de Pedro y Pablo no son mencionados en el canón.

Conclusión: Importancia de estos cristianismos autocéfalos para América latina y el Caribe

Los cristianismos autocéfalos de la antigüedad cristiana corresponden en más de un punto a las actuales aspiraciones de los cristianismos emergentes en África, Asia, América Latina y el Caribe, regiones cristianizadas por un cristianismo helenizado, romanizado y occidental, o mejor, que se pretende universal. Hoy se descubre el valor del principio de la "autocefalia" y en esa perspectiva los antiguos sirios, edessenses y mesopotámicos nos pueden dar preciosas orientaciones, no solamente para la situación latinoamericana sino para los cristianos del Tercer Mundo en general[34].

Una palabra final a modo de conclusión, partiendo del cristianismo edessense: la cristología "de abajo hacia arriba". Teólogos como Teodoro de Mopsuesto se opone a la imagen "vertical" de la teología helenista que cultiva los temas de la eternidad, de "descender y subir": la encarnación y la ascensión de un Dios. Los intelectuales helenistas se esforzaron para combinar la imagen original semita de Jesús con los esquemas referenciales helenísticos. En el proceso, la primitiva imagen de Jesús "ángel", "ungido", siervo, "señor" (*kyrios*), "salvador" (*soter*), "maestro" (*didáscalos*) fue sustituida por la imagen del *divino* Jesús. Con ese proceso se delínea una tendencia general de carácter docentista (del griego: "*dokein*": parecer), es decir, hay una tendencia a minimizar la humanidad y maximizar la divinidad de Jesús. Jesús "parece" igual a nosotros, pero "no lo es". Algunos exageran y dicen que Jesús nunca rió, ni tuvo impulsos sexuales, o tal vez no necesitaba alimentarse o dormir, no sintió dolor físico cuando los clavos le perforaban sus manos, etc.

En contra partida, el cristianismo sirio es de un realismo saludable: guarda una comprensión menos exclusivamente divinizante y más "profética" por así decir de Jesús. Una grande contribución, sin duda, para los cristianismos del Tercer Mundo. En ese sentido, es interesante, una imagen de un *Jesús barbudo,* considerada una "vulgarización" por los bizantinos. Pero la imagen llegó y Francisco de Asís la introdujo en Occidente, en contraste con el Jesús bizantino, que "reina" a partir de la cruz, que aparece con un verdadero trono imperial. Al presentar a Jesús en el pesebre, en medio de los pobres, o sufriendo en la cruz, Francisco de Asís sigue la realidad de los pasos del cristianismo sirio, en su realismo y sobriedad.

---

34 Ver Verstraelen, 1993.

Bibliografía

ALBERT, M. et alii. *Christianismes orientaux: Introducion à l' Étude des Langues et des Littératures*. Paris, Cerf, 1993.

ALTANER-STUIBER. *Patrologia*. Ed. Paulus, São Paulo, 1988 (sigla: A-S).

BARRERA, J.T. *A Bíblia judáica e a Bíblia cristã*. Vozes, Petrópolis, 1996.

BAUER, W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum. J.C.B. Mohr*. Tübingen, 1964.

BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia sexual no Início do Cristianismo*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1990.

DE HALLEUX, A. "Saint Éphrem le Syrien". En: *Revue Théologique de Louvain*, 1983, 328-355.

EUSEBIO. *The History of the Church from Christ to Constantine*. Penguin Books, London, 1965.

EVDOKIMOV, M. *L' Orthodoxie*. Delachaux & Niestlé, 1965.

FIEY, J-M. *Assyrie Chrétienne*. Beirute (Steiner Verlag, Stuttgart), 3 vol., 1965-1968.

— *Nisibe, Métropole syriaque orientale*. Lovaina, 1977.

— *Communautés syriaques en Iran et en Irak*, Lovaina, 1979.

— *Pour un Oriens Christianus Novus*, Beirute (Steiner Verlag, Stuttgart), 1993.

HOORNAERT, E. *Memória do Povo cristão*. Petrópolis, Vozes, 1986. (En versión castellana: La memoria del Pueblo cristiano, colección teología. Edicay, Cuenca-Ecuador)

KÖESTER, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, Cultura y Religión en la época helenística e Historia y Literatura del Cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca, 1988.

— *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Londres, SCM Press, 1990 (Trinity Press International, Philadelphia, 1990).

LANE FOX, R. *Bíblia, Verdade e Ficção*. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

MACMULLEN, R. "Two Types of Conversion to Early Christianity". En: *Vigiliae Christianae*, Leiden, 37, 1983, 174-192. Meyendorff, J., Imperial Unity and Christian Divisions (Unidad imperial y divisiones cristianas), New York, Crestwood, 1989.

MEYER, M. *O Evangelho de Tomé*. Imago, Rio de Janeiro, 1993.

SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaismo e Cristianismo antigo de Antíoco Epifânio a Constantino*. Editora da USP, São Paulo, 1987

VERSTRAELEN, F.J. "The Teaching of Christian History and Ministerial Formation in Africa Today". En: *ATISCA Bulletin*, 2, 1993 (ATISCA: Association of Theological Institutions in Southern and Central Africa).

Eduardo Hoornaert
Rua Guadalajara 109 ap. 201
40140=460 Salvador, BA
Brasil

JORGE PIXLEY

LOS PRIMEROS SEGUIDORES DE JESÚS EN MACEDONIA Y ACAYA

Resumen

Este artículo propone una relectura de la misión cristiana de fundar comunidades de seguidores de Jesús en las principales ciudades de las provincias de Acaya y Macedonia. Ve en este gran movimiento, un esfuerzo de los excluidos por crear una fe y una comunidad alternativas a las dominantes, en el imperio del primer siglo d.C. Con la afirmación de Jesús como único Rey legítimo del mundo y la espera de su Parusía, ponían las bases teológicas de este proyecto alternativo. Y con la organización de comunidades que rechazaban el clientelismo, a nombre de la solidaridad, creaban un red alternativa de pobres.

Abstract

This essay proposes a different reading of the Christian mission of founding communities of followers of Jesus in the principal cities of the provinces of Achaea and Macedonia. It sees this grand movement as an effort by those excluded to create an alternative faith and community over against the dominating faith and social structures of the Empire in the First Century A.D. With their affirmation of Jesus as the only legitimate king of the world and their expectation of his Parousia they laid the bases of this alternative project. And with the organization of communities which rejected patronage in the name of solidarity they created an alternative network of poor people.

Las primeras asambleas de seguidores de Jesús, en la antigua cuna de la civilización griega, se organizaron apenas unos veinte años después de la ejecución de Jesús en Jerusalén. Tenemos dos problemas que dificultan nuestra comprensión de este proceso social. Primero, que nuestra imaginación está formada por Lucas y sus intereses particulares, muy especialmente la exaltación de la obra misionera de Pablo de Tarso y su obsesión con el problema de la relación entre judíos y no-judíos en estas asambleas. Este filtro lucano se ve reforzado por el hecho de que, las fuentes primarias que disponemos, son las cartas del mismo Pablo, dirigente y organizador del movimiento. Segundo, tenemos el problema de ver este proceso a la luz de cómo desembocó, en la Iglesia Cristiana del siglo IV, como un proceso de conversión a una nueva religión y fundación de "iglesias" cristianas. Aquí surgen los temas de la lucha contra los herejes, que condujeron los obispos Irineo y sus sucesores, y de la estructuración jerárquica de la Iglesia ya avizorada en las cartas de Ig-

nacio de Antioquía y celebrada retrospectivamente por Eusebio, en su historia escrita en tiempos de Constantino.

El autor de este ensayo cree que el filtro lucano y la retroproyección de la Iglesia, regida por obispos en el primer siglo, impiden una visión clara. Si vamos a entender lo que pasó en los años 50s y posteriores en Filipos, Tesalónica, y Corinto, precisamos una estrategia para contrarrestar estos filtros, que están en las fuentes principales de nuestro conocimiento. El autor cree también que la realidad fue mucho más "popular" que el imaginario que derivamos de Lucas y Eusebio, y mucho más conflictivo ante las autoridades del Imperio Romano. En este fin de siglo, cuando un movimiento popular busca en la Biblia orientación para su confrontación con un imperio moderno, es vital rescatar esta realidad.

No podemos ilusionarnos sobre las dificultades que afrontamos, ni asegurar que podremos vencerlas. Toda estrategia válida, comienza reconociendo los obstáculos a vencer, y asumiendo la sospecha del sesgo parcial y distorsionador de nuestras fuentes, en este caso Lucas y Eusebio. Proponemos los siguientes pasos.

(1) No usar el término "iglesia", que para nosotros tiene demasiadas resonancias de experiencias posteriores. En su lugar, usaremos el griego "*ekklêsia*", plural "*ekklêsiai*", cuyo significado en el mundo griego era de una asamblea de ciudadanos y, para quienes conocían las escrituras hebreas (una minoría en las *ekklêsiai*), la asamblea de la nación israelita en el desierto bajo la dirección de Moisés.

(2) Comenzaremos con un análisis de la realidad social, que vivían en el siglo primero Macedonia y Acaya, y en particular, las tres ciudades de estas regiones, donde las *ekklêsiai* se consolidaron en los años 50. Si entendemos la economía y las relaciones sociales, religiosas y políticas, estaremos en mejores condiciones para saber, qué llevó a estas gentes a incorporarse a este movimiento del oriente bárbaro, en la cuna misma de la civilización y la cultura griegas.

(3) Distinguiremos nítidamente entre las cartas paulinas que derivan de Pablo mismo, y las deuteropaulinas escritas por sus discípulos. Hay, por supuesto, una cierta incertidumbre en esto, pero hoy existe una clara mayoría entre los investigadores, que colocan en esta segunda categoría, a la así llamada Segunda Carta a los Tesalonicenses, las cartas a los Colosenses y los Efesios, y las Cartas Pastorales (I y II Timoteo y Tito). Trataremos de no leer las cartas paulinas, a la luz del desarrollo que se dio posteriormente en su movimiento, desarrollo que se refleja en estas cartas, enviadas con la autoridad de su nombre.

Es cierto que las cartas caen dentro del período que se ha propuesto explorar RIBLA 29, (años 35 a 138), pero Colosenses y Efesios caen fuera del espacio geográfico de este artículo. Podemos considerar las otras, como evidencia acerca del movimiento paulino, en la segunda parte de nuestro período.

(4) Nuestro interés son las comunidades de seguidores de Jesús y no, las posiciones de los apóstoles y misioneros (Pablo, Lucas, Apolos, Priscila, Timoteo, etc.). Esto nos coloca en una posición incómoda, ya que no tenemos testimonios directos sino que dependemos de las cartas de Pablo, de las deuteropaulinas, de Clemente de Roma, y de Policarpo de Esmirna, todas ellas expresiones de dirigentes. Sin embargo, estas cartas nos dan muchos nombres y alguna información sobre los seguidores de base. Pondremos especial atención a esta valiosa información. También por los planteamientos respecto a problemas, como comer carne sacrificada a los ídolos, o utilizar los servicios que venden las rameras, podemos saber algo so-

bre los seguidores de base. Como también por el lenguaje usado por los líderes, para animar a sus seguidores, lenguaje imbuido de resonancias políticas, que hoy escapan al lector incauto de esta literatura.

La concentración cronológica de nuestras fuentes, está en la primera década del movimiento de seguidores de Jesús, en Acaya y Macedonia. Tenemos tres cartas de Pablo de los años 50 a 55, dirigidas a los "santos" de Filipos, Tesalónica y Corinto, respectivamente. Además, hay una colección de fragmentos de varias cartas de Pablo a los corintios que han llegado hasta nosotros como una segunda carta a los corintios. Si bien las cartas incorporadas en II Corintios fueron de los años 50, la selección y ordenamiento de los fragmentos no lo fueron, y por lo tanto la Segunda Carta a los Corintios debe usarse como evidencia "alterada" del período de fundación, aunque no por ello carente de importancia, especialmente por lo que dice de la colecta de dinero para los pobres de Jerusalén.

La Segunda Epístola a los Tesalonicenses es una carta de difícil ubicación e interpretación, y la usaremos poco o nada. Las Cartas Pastorales, constituyen evidencia importante de una tercera generación de dirigentes, de las comunidades paulinas y, parecen provenir de la cuenca del Mar Egeo, ya que las referencias geográficas son a lugares en Grecia y [la provincia de] Asia. Estas son evidencia primaria de los años 90 a 110. Las cartas de Clemente a los corintios y de Policarpo a los filipenses son, por supuesto, evidencia secundaria, ya que estas comunidades son sus destinatarios y no podemos saber si los autores, conocían bien la situación de éstos. La carta de Clemente es de fines del primer siglo y la de Policarpo de principios del segundo. Con ello hemos dado un repaso rápido de las fuentes directas, que están a nuestro alcance. Pero, según la estrategia ya planteada, comenzaremos con una descripción de la situación de Acaya y Macedonia, para lo cual dependemos de fuentes paganas, como el historiador Tácito y los poetas Virgilio y Horacio, y de las excavaciones arqueológicas en las ciudades de referencia.[1]

1. Macedonia y Acaya

1.1. Acaya

Acaya es el nombre que se daba a la parte continental de Grecia, excluyendo las islas del Mar Egeo, las ciudades jónicas en Asia y la isla de Creta. Es un territorio sumamente accidentado, tanto por lo montañoso de su interior como por lo muy irregular de sus costas. Esta geografía tuvo dos consecuencias decisivas para el pueblo griego: (1) Los griegos vivían aislados y divididos entre sí. Nunca formaron una nación políticamente unida, sino un número grande de ciudades que gozaban de autonomía y que vivían peleándose entre sí. Pero, (2) la abundancia de puertos naturales en sus costas, llevó a los griegos a desarrollar la navegación, la pesca y el comercio.

---

[1] Dependeremos para ello de varias fuentes secundarias, en el siguiente orden de importancia: Michael Ivanovic Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (London: Oxford U. Press, 1941), Helmut Koester, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1988), Sección I, "Historia, Cultura y Religión de la época helenística", y Richard A. Horsley y Neil Asher Silberman, *The Message and the Kingdom* (New York: Grosset/Putnam, 1997).

Acaya no es una región buena para la agricultura. Se cultivaba trigo en sus valles, se criaban animales, principalmente ovejas y cabras, y se cultivaba uvas para vino y aceitunas para aceite; éstos últimos en cantidades suficientes para la exportación, y de una calidad que les daban buenos precios en el comercio internacional. No tenía riquezas mineras significativas y se importaba oro, plata, cobre y hierro, mayormente de Macedonia y del Ponto (costa sur del Mar Negro). Producía artículos de arte y de uso doméstico de alta calidad, entre ellas urnas de cerámica pintadas artísticamente, en las cuales exportaba su vino y su aceite, y mediante lo cual, podía comprar las necesidades que no producía, principalmente metales. Los metales preciosos se usaban para las monedas, cada ciudad acuñaba sus propias monedas, y para joyas, el cobre y el hierro para las armas de los ejércitos, como también para herramientas de trabajo. Grecia tenía una minería de piedras de cantera, que se usaban para la construcción. Las telas de uso corriente se hacían de lana local, que se hilaba y se preparaba como ropa en las casas, de modo que no llegó a ser una industria. Los ricos importaban seda para su ropa.

Esto nos lleva a la necesidad de mirar rápidamente la organización de las ciudades. Las ciudades, docenas de ellas, se gobernaban más o menos democráticamente. Pero lo más importante, es que la agricultura, la industria, el comercio y la banca se conducían más o menos democráticamente. Es, decir la economía estaba en las manos de los ciudadanos y no, como en Egipto, Mesopotamia, y Persia, controlada por los reyes (el Estado). Con la conquista de Acaya por los macedonios, y la posterior expansión del Imperio Helenístico hacia el Oriente, se dio una combinación de los sistemas griego y oriental, lo que se llamó helenismo. Grecia vivió una unificación forzada, impuesta por los macedonios, y se logró crear una cultura helenística unificada que abarcaba las ciudades griegas, una Macedonia helenizada, y una vasta red de ciudades fundadas y pobladas por griegos en todo el mundo conocido. Acaya para el siglo IV, se encontraba empobrecida por sus constantes guerras, y muchos griegos emigraron y fundaron ciudades al estilo griego en Siria, Mesopotamia y Persia. Pero, para administrar el imperio le fue necesario a Alejandro y luego a sus sucesores, adoptar los métodos de gobierno de los persas y los egipcios, creando una burocracia desconocida antes en Grecia y, un estado centralizado también desconocido para ellos con anterioridad.

Los griegos eran un pueblo que viajaba. Acaya estaba dividida en su centro por el golfo de Corinto, que entra por el Adriático y casi llega hasta el Egeo, quedando un pequeño istmo de unos 15 kilómetros de ancho, que conecta las zonas de Etolia, Ática y Tebaida con el Peloponeso en el sur. Atenas tenía un puerto, Pireo, dentro de su perímetro amurallado, y Corinto tenía dos puertos, Laqueo a 2.5 kms en el golfo al oeste, y Cencreas en el Egeo, a 14 kms al este.[2] La fabricación de naves, exigía la importación de maderas de bosques en Asia y en el Ponto, pero se producía y exportaba lo necesario para pagarlo. Los griegos practicaron la navegación como pocos pueblos. Su dieta exigía la pesca y su subsistencia exigía el comercio. Necesitaban exportar para poder importar y necesitaban navegar para comerciar y para pescar. Con el imperio de Alejandro, sus horizontes y sus viajes se ampliaron muchísimo más, llegando a fundarse ciudades helenísticas hasta en Asia Central.

---

[2] F. J. De Waele, "Corinto", en el *Diccionario de la Biblia,* ed. H. Haag, A. van den Born y S. de Ausejo (Barcelona: Herder, 1963), págs. 383-384.

La primera penetración romana se dio con la cuña de Esparta, la principal ciudad del Peloponeso y un aliado temprano de Roma; desde principios del siglo II a.C. En el 148 a.C. Macedonia fue hecha una provincia romana. Luego, cuando una liga de Acaya declaró la guerra a Esparta, ciudad aliada con Roma, hubo una invasión romana. Corinto fue destruida en 146 a.C. y Atenas y otras ciudades sometidas al pago de reparaciones. El caso de Corinto nos interesa en este ensayo. Fue fundada de nuevo como colonia romana, sobre las ruinas de la antigua ciudad, por Julio César en el 44 a.C. y poblada por romanos. Por su ubicación estratégica, se convirtió inmediatamente en una ciudad cosmopolita, con abundantes esclavos y muchos templos. Se mantuvo en uso el *diolkos*, una especie de canal seco que atravesaba el istmo y que se había construido por Periander en el siglo VI a.C. La ciudad auspiciaba los más afamados de todos los juegos, los juegos ístmicos, que se celebraban cada dos años cuando se podía.

Por el primer siglo antes de Cristo, Grecia estaba sometida a Roma. En esta época había tomado las banderas del helenismo, el reinado del Ponto, con sus ciudades principales Sinope y Trapezunte, sobre las costas del Mar Negro. Varios reyes de nombre Mitrídates, aprovechando la riqueza mineral y agrícola, y la relativa ausencia de guerras en su territorio, organizaron un estado centralizado al estilo persa, que pretendió hacerle frente a Roma, a nombre del helenismo. Hubo varias confrontaciones con Roma, algunas en la misma Acaya, con las consecuencias de la derrota de los pontos, daños de guerra, reparaciones impuestas a las ciudades griegas y la consolidación del dominio romano.

Cuando Julio César volvió a fundar Corinto,[3] la hizo capital de la provincia senatorial de Acaya. Atenas fue respetada por su importancia cultural, como una especie de ciudad universitaria y productora de los actores, que presentaban obras en todas partes, muy necesarias para las fiestas religiosas y cívicas.

Para entender el arraigo de la red de *ekklêsiai*, que formaron Pablo y sus asistentes, es esencial saber algo del sistema de gobierno romano, sobre su imperio en Oriente. La clave es el clientelismo. Todo se lograba por la beneficencia de un superior, un patrón. El patrón máximo era el emperador, especialmente a partir de Augusto César (27 a.C. a 14 d.C.) La burocracia era mínima. Los romanos asumieron el sistema económico "democrático" de los griegos, pero lo gobernaban mediante redes de patronazgo. Un patrón daba favores a una ciudad, o una persona, y esperaba de ella gratitud y lealtad. Esta se expresaba, entre otras cosas, con el culto y los honores que el cliente le ofrecía a su patrón. Así se entiende cómo, más o menos voluntariamente, en todas las ciudades principales, se edificaron por sus hombres ricos, templos para honrar al emperador y/o a su familia. La paz y sus beneficios se cantaban y se recibían como favores del César, que exigían deificarlo con ofrendas y fiestas. El César y sus familiares eran honrados como dioses, y si llegaban a visitar una ciudad de provincia, ésta organizaría fiestas para recibirlo como el Dios o Hijo de Dios que era. Es en este contexto, que se entiende la importancia para las *ekklêsiai* de seguidores de Jesucristo, de reconocer a "un Dios vivo y verdadero" (1 Ts 1.9).

---

[3] J. Murphy-O'Connor, "Corinth", en la *Anchor Bible Dictionary* New York: Doubleday, 1992, I, 1134-1139.

1.2. Macedonia

Macedonia es la región continental que se extiende al norte de Acaya y del Mar Egeo, desde el Adriático hasta el Bósforo. En tiempos neotestamentarios, sus habitantes eran de cultura helenística y hablaban el mismo idioma, un griego homogeneizado que compartía con Acaya y las ciudades helenísticas de todo el mundo. Pero hasta el siglo IV a.C. en tiempos de Alejandro, los griegos no los consideraban griegos, aunque hablaran un dialecto griego parecido al suyo.

Macedonia, en contraste con Acaya, tiene amplias llanuras de una fertilidad privilegiada. Podía producir granos en abundancia y criar abundantes ganados. Poseía también en sus montañas, abundante riqueza mineral, y en este ramo, también aventajaba a Grecia. Aprovechando la riqueza de su base geográfica y el alto desarrollo de las técnicas militares de su pueblo y de sus primos griegos, a quienes su padre había sujetado, Alejandro lanzó sus campañas exitosas contra Egipto y Persia en la segunda mitad del siglo IV a.C. Su muerte prematura en el año 323 a.C. llevó a la división de su reinado en tres imperios, el Ptolomeo en Egipto, el Seléucida en Siria y el oriente, y el Antigónida basado en Macedonia. De los tres, el Antigónida fue el más débil y el más pobre. Además de las tendencias seculares autonomistas de las ciudades griegas, se tuvo que enfrentar con invasiones de naciones celtas, en el siglo III a.C. y con las presiones permanentes de sus vecinos del norte, los tracianos.

Para fines de este ensayo, es importante notar que la ciudad de Tesalónica fue fundada en 316 a.C. por Casandro, hijo del general Antípater, y rey de Macedonia del 317 a 297.[4] La ciudad recibe su nombre en honor de su esposa, hermana de Alejandro. Tesalónica estaba sobre el golfo de Termaikos. Cuando Macedonia fue hecha provincia romana en el 148, escogieron esta ciudad puerto para la capital de la misma.

La otra ciudad Macedonia que nos interesa, es Filipos,[5] cuyo nombre deriva del rey y padre de Alejandro Magno, Felipe II, quien la reconstruyó en el 360 y le dio su nombre. Esta ciudad fue fundada en el siglo VII a.C. por inmigrantes de la isla de Thasos con el nombre de Krénides. Está ubicada en una rica llanura, a 16 kms del puerto de Neápolis, que fue usado por Pablo y sus asistentes en el primer siglo. No muy lejos, se encuentra el monte Pangaios, que tiene una gran riqueza mineral.

Cuando los romanos sometieron a Macedonia en el siglo II a.C., construyeron una carretera que lo atravesaba de oeste a este, la afamada Vía Egnatia. La intención era facilitar el movimiento de los soldados, con su equipo militar. Filipos era la ciudad más importante sobre esta carretera. En el primer siglo d.C. era una colonia militar romana, y la mayoría de las inscripciones de la época están talladas en latín. Sin embargo, con la paz que se impuso a partir de Augusto, y que duró todo el primer siglo, la carretera no recibió mantenimiento. Filipos llegó a depender totalmente de Neápolis para su comercio. Trajano, emperador del 97 a 117 d.C., reparó la Vía Egnatia, y hubo en el siglo II después de Cristo varias construcciones en la ciudad, cuya importancia creció.

---

[4] Holland L. Hendrix, "Thessalonica," en la *Anchor Bible Dictionary,* VI, 523-527.
[5] Holland L. Hendrix, "Philippi," en la *Anchor Bible Dictionary,* V, 313-317.

Para interpretar la presencia de minas en la zona de Filipos, es importante saber que los obreros de las minas en la antigüedad eran casi en su totalidad esclavos. Las condiciones del trabajo en las minas eran tan inhumanas, que no se podían conseguir obreros asalariados que las asumieran. Las minas eran generalmente manejadas por el estado y no por iniciativa privada, como los demás sectores de las economías helenísticas. Los metales interesaban en primer lugar al Estado, los metales preciosos para monedas y los metales comunes para equipar a los ejércitos.

El comercio en el mundo helenístico y romano se hacía, en la medida de lo posible, por mar. A pesar de la gran dificultad y de los peligros de la navegación, las dificultades y los peligros del transporte terrestre, eran mayores. El comercio helenístico estaba mayormente en manos de individuos ricos, y ellos eran también quienes operaban las naves comerciales y pesqueras.

En todas las ciudades había en el centro, una plaza de mercado y varios edificios públicos, mayormente templos. En las tres ciudades que nos ocupan, había importantes templos para los emperadores y sus familias, al lado de templos a los dioses locales. Estas construcciones no eran obra de las autoridades romanas sino de hombres ricos de las provincias. Con ellos, demostraban su lealtad al César y su familia, y expresaban su gratitud por los favores recibidos. Es notable en Filipos la preferencia por dedicar sus templos y estatuas a divinidades femeninas, que tampoco faltan en otras ciudades. Sin embargo, en Filipos son mayormente del siglo II d.C.

2. La alternativa del camino de Jesús y la red de comunidades de Pablo

Saulo de Tarso se sintió llamado, desde su encuentro con el Hijo de Dios, a establecer comunidades de creyentes entre las naciones del mundo, o por lo menos, así lo recordó unos años más tarde, cuando escribió a los gálatas (Ga 1,15-16). Esta experiencia, más que una conversión fue una cristofanía, una experiencia directa de Dios en la forma de su Hijo Jesús resucitado (ver 1 Co 15,8 para comprobar que Jesús fue el ser que se le reveló). La revelación de Jesús, que con su venida gloriosa libraría a los creyentes de la ira venidera (1 Ts 1,10), fue para Pablo un llamamiento divino a crear comunidades de creyentes en todo el mundo.

En el contexto de este ensayo, no nos interesa explorar la vocación misionera de Pablo, ni sus acciones misioneras, sino en la medida que sirvieron para la formación de una red de comunidades de creyentes en Jesús, que esperaban su Parousía para manifestar un mundo nuevo. Su visión de lo que estaba haciendo tiene un horizonte asombrosamente amplio, como lo podemos ver en lo que escribió a los creyentes romanos, desde la cárcel en Cesarea (Rm 15,22-29). Con la red de asambleas que ya para entonces tenían su lugar en Galacia, Asia, Macedonia y Acaya, cree haber completado su trabajo en Oriente y se siente impulsado a ampliar la red hacia Occidente, a España. Con esto, creía estar preparando las naciones para la Parusía del Señor, y el juicio de las naciones que la acompañaría.

Pero a nosotros en este contexto, nos interesa preguntar qué fue lo que motivó a tantas personas en una colonia militar como Filipos, en un puerto como Tesalónica con muchos obreros, y en una ciudad cosmopolita como Corinto, a tomar sobre sí los riesgos de incorporarse a esta red de comunidades. ¿Qué pudo motivar a una comerciante judía y a un humilde carcelero de Filipos, a obreros griegos de Te-

salónica y Corinto, a esclavos y alguna gente acomodada, griegos, judíos y romanos, a creer en Jesús, e incorporarse en las asambleas de quienes se preparaban para su gloriosa Parousía? En esta sección queremos tratar de contestar esta pregunta, por el análisis de nuestras pocas fuentes, ninguna de ellas provenientes de las personas que deseamos conocer.

2.1. Tesalónica

La carta que Pablo escribió a "la *ekklêsia* de los Tesalonicenses" desde Atenas, que en la Biblia se llama Primera Epístola a los Tesalonicenses, no menciona a ninguno de los creyentes de este lugar por nombre. Menciona (1 Ts 1,1) a los dos colaboradores de Pablo que le acompañaron en su labor en Tesalónica, Timoteo, un joven de Listra en Licaonia (Hch 16,1-3), y Silvano, un profeta de Jerusalén (Hch 15,32).

De los nativos de Tesalónica conocemos dos nombres, Aristarco y Secundo (Hch 20,4), delegados de esa *ekklêsia* para acompañar la entrega de la ofrenda, para los pobres de Jerusalén, unos cinco años después de la fundación de su asamblea. Los nombres nos sugieren: el primero una nacionalidad macedonia-griega, y el segundo una latina; aunque poseer nombres griego y latino, las dos culturas dominantes, no es determinante. (Apolos tenía el nombre de un dios griego y era, con todo, un judío.) Sin embargo, el contenido de la carta de Pablo confirma por lo menos que los creyentes en Tesalónica no eran judíos: Dice en 1,9, "... se convirtieron al Dios de los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero", algo que no sería cambio alguno para judíos. La religiosidad en Macedonia era en parte, tradicional, en parte servicio a los dioses griegos y asiáticos, pero en este momento, dominada por el culto a la familia del emperador.[6] En todo caso, no se contemplaba que hubiera que abandonar a un dios, para servir a otro. Pablo les orientó a servir al dios que para él y para los demás judíos era el único verdadero, el Dios de la Biblia. La falta de conocimiento bíblico de parte de los creyentes es respetado por Pablo, al no citar la Biblia como suele hacerlo cuando se dirige a grupos que la conocen.

Esto nos permite plantear con nitidez nuestra pregunta. En Tesalónica la *ekklêsia* paulina no se formó de un cisma en la comunidad de judíos, que ya eran creyentes en el Dios de la Biblia. ¿Qué atrajo a estos macedonios al "Evangelio de Dios" (2,2. 9; también dice "nuestro Evangelio" en 1,5)? Tratemos de sacar una respuesta de una lectura de la carta.

En cuanto al contenido teológico del evangelio de Pablo, de entrada, el misionero menciona otra cosa, a la par de la conversión al Dios Vivo: "esperar a su Hijo desde los cielos, el que levantó de los muertos, Jesús, que nos salva de la ira venidera" (1,10). Este Dios que Pablo les presentó, pues, ha de manifestar un día, pronto, su ira contra la injusticia. Antes de hacerlo, sin embargo, enviará a su Hijo Jesús, para salvar a los que forman parte de la red de asambleas que Pablo y sus asociados andan fundando. Durante la espera de la Parusía del Hijo de Dios (un lenguaje con resonancias políticas para los macedonios) había que vivir una vida "dig-

---

[6] Sobre el culto a la familia del emperador, ver S.R.F. Price, "Rituals and Power", en Richard A. Horsley, ed., *Paul and Empire* (Harrisburg: Trinity, 1997), págs. 47-71.

na del Dios que les llamó a su Reino y gloria" (2,12). Entonces, la conducta de vida de los creyentes, debe distinguirse de aquellos que sufrirán la ira que viene. Además, pueden tener la esperanza de ser partes del Reino de Dios que viene, aparentemente junto con la Parusía del Hijo de este Dios.

Y, ¿cuál es esta conducta digna de Dios? Podemos señalar por lo menos tres cosas: El trabajo para no depender de nadie, la resistencia frente a presiones, y el rechazo de la "*porneia*". En primer lugar, Pablo subraya la necesidad de trabajar con las manos y practicar el amor el uno por el otro para no depender de nadie (4,9-12). Pablo se pone como modelo, recordándoles cómo trabajó día y noche, durante su estancia entre ellos, para "no ser gravoso a ninguno de ustedes" (2,9). Aquí tenemos un asunto más importante de lo que parece a primera vista. Todo el Imperio Romano descansaba, como ya lo hemos indicado, sobre el clientelismo, justamente el tener un patrón bueno con quien se puede contar, para pedirle trabajo y resolver las crisis que puedan presentarse. Pablo propone en sus *ekklêsiai* un modelo distinto, la solidaridad ("amor del uno por el otro") y un trabajo artesanal que no dependa de nadie, como el trabajo con el cual Pablo se mantenía. Este trabajo, según nos informa Lucas (Hch 18,3) era la confección de tiendas. Era *skênopoios*. Se discute si hacía estas carpas de lino o de cuero; no lo sabemos.[7] Es probable que las tiendas se usaran para puestos de venta en el mercado, para viviendas temporales en las concentraciones, como los juegos atléticos, las presentaciones de teatro, y las *apantêseis* (fiestas de recibimiento) de grandes figuras políticas. La virtud de este trabajo era que se hacía independientemente y sin una gran inversión de capital en herramientas. Pablo no trabajaba en ninguna empresa y aconseja a los tesalonicenses trabajar con sus manos en trabajos que les permitan ser independientes. Por otra parte, para lograr la independencia, dentro de una sociedad que absorbía a todos en redes de clientelismo, se requería también de un grupo de solidaridad, que era lo que se proponía con la *ekklêsia* de creyentes. ¡Es posible entender la atracción de esta propuesta!

En segundo lugar, Pablo se refiere a las presiones que están recibiendo de sus conciudadanos (2,14). Les recuerda cómo él llegó a ellos desde Filipos, donde había padecido también sufrimiento e injurias, pero cómo con valentía, continuó predicando el Evangelio de Dios (2,2). No sorprende a Pablo que estén sufriendo estas presiones, pues lo mismo sufren hasta las "*ekklêsiai* de Dios" en Judea (2,14). Si los judíos impiden a sus hermanos predicar este evangelio, los tesalonicenses también se lo impiden a sus conciudadanos (2,14). No deben dejarse amedrentar por las tribulaciones (*thlipseis*) "porque saben que para esto hemos sido destinados" (3,3).

¿Por qué era natural esperar oposición ante la presentación del evangelio del Dios de la Biblia y la organización de asociaciones de ayuda mutua? Aquí nos puede ayudar, observar el lenguaje político que permea la carta: Evangelio, Kyrios (Señor), Reino, Parusía, apántêsis (recibimiento festivo), *ekklêsia*, Reino.[8] En el contexto inmediato de su discusión de las presiones, Pablo les consuela con la esperan-

---

[7] Las alternativas para entender el trabajo de Pablo se discuten por Elsa Tamez, *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos* (San José: DEI, 1991), págs. 59-62. Ver también el libro de Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress, 1980).

[8] Ver el estudio de Néstor O. Míguez, "Lenguaje bíblico y lenguaje político", RIBLA 4 (1989), 65-81.

za de la Parusía del Kyrios Jesús (2,19; 3,13). Una parusía era una festividad, que se organizaba para un general victorioso o un gobernante o rey que venía a la ciudad. La parusía del Señor Jesús se presenta con trompetas y un recibimiento festivo (apántêsis) en las nubes (4,13-17).[9]

Por supuesto, decir que Pablo usa lenguaje político, no es negar que el mismo lenguaje sea también religioso. Siempre lo político o lo económico tiene connotaciones religiosas, y los ritos, las agrupaciones y las creencias religiosas tienen implicaciones políticas. Construir un templo para Augusto en la plaza central de Éfeso, digamos, es un acto económico, político y religioso, como lo es sacrificar animales para el cumpleaños, en el altar en ese templo.[10]

En tercer lugar, vivir de una forma digna de Dios, es abstenerse de "porneia" (fornicación, prostitución) (4,3). Deben tener su *skeuos* (literalmente, implemento; ¿genitales? o ¿cónyuge?) en santidad y honra, y "no en la pasión del deseo como las gentes que no conocen a Dios" (4,4-5). En un mundo donde la sexualidad libre se exaltaba, una comunidad que ejercía disciplina en este campo se distinguía de su entorno.

Para concluir, vemos que Pablo está promoviendo la formación de células urbanas, motivadas por una fe religiosa, centrada en la escatología (la Parusía del Hijo de Dios) células que eran centros de una vida alternativa a la dominante. Activamente, esta *ekklêsia* resistiría a los cultos y la política oficial de su ciudad, y en su solidaridad, se confirmaría en esta manera de vida alternativa. Especialmente significativo es el uso negativo que Pablo hace en 5,3, de una de las consignas imperiales más atractivas, Pax et securitas, en griego *eirênê kai aspháleia*. Augusto al eliminar a sus opositores, que habían asesinado a Julio César en la misma Macedonia (cerca de Berea) pudo pacificar el imperio para alivio de todos sus súbditos. En sus templos y fiestas el agradecimiento principal era justamente haber traído al mundo la paz. En Roma lo cantaron los poetas Horacio y Virgilio; en las ciudades del oriente se celebraba construyendo templos para exaltar su divinidad.[11] Pablo dice, ¡"no escaparán" en el Día del Señor (5,2-3)! Si Pablo pudo usar una consigna tan atractiva de esta forma irónica, también tuvo que haber cultivado en esta incipiente *ekklêsia*, la discusión sobre el lado negativo de la paz, que ofrecían los emperadores, o no le habrían entendido.

2.2. Corinto

Tesalónica y Corinto era ambas capitales de provincias romanas, y seguramente, esto tuvo mucho que ver con el hecho de que Pablo creara asambleas de su movimiento en ambas, ignorando otras ciudades importantes de esas provincias. Pero las diferencias son notables. Ambas ciudades eran puertos, pero puertos de muy distinta categoría. Tesalónica daba acceso a Macedonia, y ni siquiera era el único puerto por donde entraban y salían los comerciantes con mercancía para o desde la

---

[9] Néstor O. Míguez, "Para no quedar sin esperanza. La apocalíptica de Pablo en 1Ts como lenguaje de esperanza", RIBLA 7 (1991), 47-67.

[10] Estos ritos para los emperadores y sus implicaciones políticas y religiosas se discuten por S. R. F. Price, "Rituals and Power", en *Paul and Empire*, ed. Richard Horsley (Harrisburg: Trinity, 1997), págs. 47-71.

[11] Sobre la celebración de Augusto, ver el artículo de Dieter Georgi, "Who is the True Prophet?", en *Paul and Empire*, ed. Richard Horsley (Harrisburg: Trinity, 1997), págs. 36-46.

provincia. En cambio, Corinto era un puerto de transbordo de mucho comercio que iba del oriente hacia el occidente del Mediterráneo o viceversa. Aunque menor que las megalópolis de Roma, Alejandría y Antioquía, Corinto era también una gran ciudad. Se calcula su población en esta época, entre 100,000 y 500,000 habitantes.[12] Se ha excavado su teatro, que tenía una capacidad para 14,000 personas. Los juegos ístmicos, que se celebraban cada dos años cuando se podía, atraían personas de todo el mundo. Es decir, como centro urbano, Corinto estaba en una categoría muy por encima de Tesalónica. Pero, además, como una ciudad nueva fundada apenas en el 44 a.C. y como colonia romana, tenía una población heterogénea en todo sentido. No era una ciudad griega en el sentido como Tesalónica era una ciudad Macedonia. Además, aquí había una población judía significativa, con la cual Pablo como judío, naturalmente, se relacionó.[13] Si es correcta la imagen del trabajo misionero de Pablo que nos hemos formado a base de la asamblea de Tesalónica, Corinto representaba un hueso muy duro de roer. ¡Seguramente un desafío estimulante, para un hombre atrevido como Pablo!

¿Quiénes abrazaron el camino de Jesús y de Pablo en Corinto? Aquí conocemos más nombres que en Tesalónica, y se nos da más información acerca de ellos. Y aquí hay otro factor nuevo: Aunque Pablo fue el misionero de Jesús que llegó primero, en este cruce de caminos, hubo muy pronto varios misioneros más, que crearon interferencias en su labor de construir una *ekklêsia* de vida alternativa al clientelismo dominante. Hubo otras interpretaciones del camino de Jesús menos contraculturales y más fáciles que el propuesto por Pablo; en la llamada 2 Corintios encontramos a Pablo luchando con dientes y uñas contra unos misioneros que él llama con sarcasmo "superapóstoles" (*huperapostoloi*). Además, las dimensiones de la ciudad y el éxito de Pablo crearon otro problema: se formaron varias células en la misma ciudad que se reunían en distintas casas, facilitando la dispersión y los conflictos que de hecho se dieron.

Pero veamos. Pablo entró en Corinto con una estrategia similar a la que usó en Tesalónica: Comenzó a trabajar con sus manos para no depender de nadie (1 Co 4,11-13; 9,1-27), con la suerte de encontrarse con dos compatriotas de su mismo oficio, con quienes pudo montar un taller de fabricación de tiendas.[14] Lucas nos dice que más tarde, se pasó a hospedar en la casa de un tal Tito Justo. Sin embargo, en la amarga controversia reflejada en la carta que se preserva parcialmente en 2 Co 10-13, una de las acusaciones que le hacen los seguidores de los otros misioneros es que rehusó la hospitalidad de quienes se la ofrecieron. Pablo se defiende con ve-

---

12 Ver Irene Foulkes, *Problemas pastorales en Corinto: Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios* (San José: DEI, 1996), pág. 40, y la literatura citada en la nota 9.

13 Es cierto que Lucas en Hch 17,1-9 menciona una sinagoga en Tesalónica con la cual Pablo tuvo una relación tormentosa. Sin embargo, la carta de Pablo a los tesalonicenses no da indicios de que la ekklêsia del lugar incluyera gente de su nación. Contiene pocas alusiones a la Biblia, contrario a sus cartas a los corintios. Suponemos que la colonia judía en Tesalónica era pequeña y que no tuvo impacto mayor sobre el trabajo de Pablo de organizar una célula de seguidores del Reino de Jesús en esa ciudad. Aún Lucas, quien tiene mucho interés en vincular la misión de Pablo con la diáspora judía, reconoce como el líder de la ekklêsia, a un tal Jasón, ¡un hombre nombrado por el mítico argonauta!

14 Aquila y Priscila habían tenido que abandonar Roma por un edicto de Claudio de expulsión contra los judíos y, como Pablo, habían llegado recientemente a Corinto. Siendo del mismo oficio, fue seguramente de mutua conveniencia, vivir y trabajar en un mismo local, en esta gran urbe.

hemencia en 2 Co 11,1-33. Él ha ofrecido el Evangelio gratuitamente. Y si otros creen que sus milagros justifican el recibir hospedaje y gloria, las credenciales de Pablo son las angustias y dolores que ha soportado para regar el Evangelio y formar asambleas de creyentes. ¡Está en juego la naturaleza del movimiento como una alternativa al clientelismo romano! ¿Acaso se van a formar ahora clientelas dentro del movimiento, y cada misionero se convertirá en deudor de un rico que le ofrece favores a cambio de su lealtad? Los tales son falsos apóstoles disfrazados de apóstoles de Cristo (2 Co 11.13).

Y, ¿quiénes son los que abrazaron el evangelio de Pablo e integraron la *ekklêsia* de Corinto?[15] En primer lugar están Priscila y Aquila, artesanos juntamente con Pablo y judíos como él, que llegaron a tener, en su casa en Éfeso, un poco más tarde, una *ekklêsia*, lo cual se deduce de 1 Cro 16,19. El hecho de que esta pareja lleve nombres latinos, siendo judíos, nos advierte del peligro de concluir mucho del mero hecho de los nombres de las personas. Su importancia en el movimiento se aprecia por las palabras de encomio que Pablo les dedica en Rm 16,3, donde los llama "colaboradores en Cristo Jesús". Por su oficio como artesanos, parecen ser candidatos privilegiados para la construcción de la red de comunidades alternativas, que creemos que Pablo estaba formando.[16] Su experiencia como judíos con la Biblia les habrá facilitado la adquisición del fundamento ideológico del movimiento.

Pablo no acostumbraba presidir el rito del bautismo, según parece, pero da los nombres de tres jefes de familia que bautizó en Corinto, Estéfanas, Crispo y Gayo (1 Co 1,14-16). Pablo quiere minimizar su papel como bautizador, asegurando que más bien Dios le mandó a "evangelizar" (1 Co 1,17); podemos interpretar esta reticencia suya como un esfuerzo por evitar la creación de dependencias clientelistas, ya sea de parte del bautizador que se convierte en patrono del bautizado o, más probablemente, la relación inversa, como cree sucedió con los "superapóstoles" que buscan deslegitimarlo en 2 Co 10-13. En todo caso, Estéfanas con su familia es señalado en 1 Co 16,15 como las "primicias de Acaya" que se han ofrecido a sí mismos a los santos. No podemos decir mucho sobre los motivos de Estéfanas para esta servicialidad en las *ekklêsiai*; parece que en el momento de escribir la carta, se encuentra en Éfeso con Pablo, pero no sabemos los motivos de su viaje. Es posible que fuera mercader, un oficio muy común en Corinto, que exigiría viajar para traer y llevar mercancías. Si este fuera el caso, estaría en una situación social donde también pudo practicar la independencia económica, que Pablo recomienda para los artesanos.

De Gayo tenemos un dato pequeño pero significativo en Rm 16.13, donde Pablo le llama "mi anfitrión y el de toda la ekklesia [de Corinto, seguramente]". Si tomamos esta expresión literalmente nos dice que Gayo era dueño de una casa muy grande, donde "la *ekklêsia* de Dios que está en Corinto" (1 Co 1.2) podía reunirse en asamblea (*epi to auto*, 1 Co 11,20) para celebrar juntos la *Kyriakon deipnon* (Cena

---

15 Quien ha investigado la composición social de las comunidades de Pablo en Corinto es Gerd Theissen, en sus *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 1979). Aunque no estamos de acuerdo con sus conclusiones generales, la recopilación de datos bíblicos y de las inscripciones descubiertas en Corinto es de muchísimo valor.

16 Para una presentación global de esta tesis sobre el movimiento de Jesús y de Pablo se puede consultar el reciente libro de Richard A. Horsley y Neil Asher Silberman, *The Message and the Kingdom: How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World*. New York: Grosset-/Putnam, 1997.

del Señor). El común de las personas no estarían en capacidad de ofrecer tal hospitalidad. Quizás podríamos inferir por su nombre latino y su posición acomodada, que se trata de un romano residente en Corinto, de los cuales habían muchos. No sabemos nada de su negocio o función pública. Es probable que hubiera romanos que veían los peligros sociales del clientelismo del Imperio, incluso entre la vieja aristocracia, cuyos valores exaltaban la riqueza generada por la posesión de haciendas en el campo.

Del tercero de este grupo, Crispo, nos dice Lucas que era "jefe de la sinagoga" (*arjisynagogos*) y que su incorporación al movimiento de Pablo, arrastró a su familia y a otros corintios [¿judíos?] con ellos (Hch 18,8). Se trata de un hombre con influencia dentro de la microcomunidad judía, cuya incorporación a este movimiento peligroso, debió preocupar a los judíos, que siempre vivían en temor de ser maltratados por sus vecinos, por sus hábitos de comida y reposo sabatino que los separaban de la mayoría. De hecho, según informa Lucas en Hch 18,12-17, el cisma provocado por la adhesión de Crispo al movimiento de Jesús y Pablo, fue llevado ante el gobernador, la máxima autoridad de la provincia, y su consecuencia fue una golpiza para el sucesor de Crispo en el cargo de jefe de la sinagoga.

Quizás el grupo más interesante de la *ekklêsia* de Corinto es el que estaba compuesto por "la gente de Cloe" (1 Co 1,11). Es totalmente excepcional, que una familia se identifique por una mujer. Una viuda se identificaba usualmente por su difunto esposo o por sus hijos (ver "María la madre de Santiago y de José" en Mt 27,35). La gente de Cloe cuando pasó por Éfeso, informó a Pablo de divisiones que se estaban dando en el movimiento en Corinto. Entonces, eran personas que viajaban. En una ciudad puerto como Corinto, una posibilidad es que Cloe fuera una mujer sola que tenía un hospedaje para marineros, que pasaban por Corinto en sus movimientos navieros. En este caso, serían de los muchos que no eran sabios, ni poderosos, ni nobles, a quienes "Dios escogió para avergonzar a los fuertes" (1 Co 1,27). En cualquier caso, podemos suponer que entre este sector humilde, seguramente representado por estos informantes extraoficiales de Pablo, había muchos que anhelaban una nueva sociedad, que podían muy bien imaginarla como el Reino de Cristo, quien en su Parusía, sometería a todos bajo sus pies (1 Co 15,22-24).

En Cencreas, el puerto Egeo de Corinto, la ministro (*diakonon*) de la ekklesia era una mujer de nombre Febe (Rm 16,1). Esta sería una de las *ekklêsiai* en las casas que se reunirían en asamblea ocasionalmente en la casa de Gayo en Corinto o en algún lugar al aire libre. El hecho de que Pablo la recomiende a los romanos en su asunto (*pragmati*, Rm 16,2) sugiere que era una mujer que viajaba por sus negocios, probablemente una comerciante. Nos podemos imaginar los obstáculos que enfrentaría una mujer emprendedora de este tipo, en un mundo dominado por varones. Y también, nos podemos imaginar que sería una candidata perfecta para la red de asambleas alternativas que Pablo estaba montando. Su nombre femenino, de uno de los dioses principales del panteón tradicional griego, sugiere su origen griego pagano.

Quizás el nombre más sorprendente del movimiento en Corinto es Erasto, "el tesorero (*oikonomos*) de la ciudad". Theissen hace una investigación amplia de este título, y de la inscripción en latín que se encontró en Corinto con este nombre.[17] Concluye que, no siendo éste un nombre común en la época, es probable que el Erasto

---

17 Theissen, *Sociología*, págs, 195-205.

de la comunidad Jesús-paulina, sea el mismo que se menciona como donante de un enlosado, en gratitud por su nombramiento como edil. Como *oikonomos* designa un oficio menor que el de edil (cargo principalísimo en la ciudad) habría que pensar, que cuando Pablo escribe su carta, Erasto no había alcanzado aún la cúspide de su carrera pública. Hay mucho de suposición en esta línea de argumentación que, sin duda, es posible.[18] Es muy difícil entender cómo un hombre de esta importancia pudiera ser parte de un movimiento contestatario, y prefiero suponer que su cargo era uno de menor rango, y que el edil que contribuyó con el enlosado era otro Erasto.[19]

Fortunato y Acaico aparecen como compañeros de viaje de Estéfanas, cuya venida a Éfeso con una carta de la comunidad, ha alegrado al organizador de la *ekklêsia* en Corinto (1 Co 16,17). El hecho de que viajen juntos, puede significar que son esclavos o empleados de Estéfanas, quien es jefe de una familia/casa (*oikos*). Como personas bajo la influencia de Estéfanas le siguen en su adhesión a este nuevo movimiento.

Tercio, quien escribe con su puño la carta de Pablo a los romanos, es obviamente una persona con una educación por lo menos básica (Rm 16,22). El hecho de que añada a la carta su propio saludo indica que es un creyente conocido en Roma, por los creyentes de ese lugar. Es poco lo que se puede derivar de su labor como amanuense, acerca de su posición social y sus motivos para unirse al movimiento. Su nombre es latino, que tampoco nos ayuda mucho. No es seguro que el capítulo 16 de Romanos, que fue escrito desde Corinto sea parte integral de la carta que concluye en nuestras Biblias, pero para nuestros fines, no interesan los destinatarios sino las personas del lugar. Hay otros de los cuales sólo tenemos los nombres, Lucio y Cuarto (nombres latinos) y Sosípater (nombre griego) (Rm 16,21 y 23).

De los asistentes de Pablo en su trabajo organizativo en Corinto, ya conocimos a Timoteo, quien no aparece más que con un saludo (Rm 16,21), aunque Lucas en su relato lo hace compañero de Pablo en su labor en Corinto (Hch 17,14-15; 18,5). Un rol activísimo juega un tal Tito, quien funciona como enviado de Pablo a los corintios, durante su amarga disputa con ellos, una especie de embajador con la función de limar asperezas (2 Co 2,13; 7,6.13-14). Pablo alaba sus dotes y afirma su confianza en Tito (2 Co 8,16.22-24). Pero no era natural de Corinto, como tampoco Sóstenes, quien solamente aparece en el título de 1 Corintios como asociado con Pablo en su carta (1 Co 1,1).

Y, ¿qué esperaban estas personas y sus hermanos/as de Corinto del movimiento de Jesús y Pablo al cual se habían unido? Antes de emprender un intento de respuesta, es preciso reconocer que dependemos exclusivamente de las cartas de Pablo para la respuesta, y que estas cartas nos dicen más de las intenciones de Pablo, que de las expectaciones de los corintios. Sin embargo, Pablo está reaccionando a informes que ha recibido de Corinto, y de sus reacciones es posible recuperar algo de los propósitos de los corintios. Pasamos a intentarlo.

Los primeros dos capítulos de 1 Co se dedican a combatir actitudes, de quienes pretenden hacerse grandes con el evangelio que Pablo les presentó. Esto, dice

---

18 Foulkes, *Problemas pastorales*, pág. 88, parece inclinarse a aceptar el argumento de Theissen.

19 Sin duda, Erasto es un problema para la lectura del movimiento de Pablo que estamos haciendo. Indica, no que la perspectiva sea falsa, sino que hubo sectores en la ekklêsia de Corinto que no participaban de la perspectiva contestataria de Pablo aún cuando compartieran su visión escatológica.

Pablo, no es lo que él quiso decir, "pues... cuando les anuncié el misterio de Dios no quise saber nada sino de Jesús Cristo y a él crucificado" (2,1-2). El propósito de Pablo fue lo que nosotros hoy llamaríamos religioso, declarar el misterio de Dios. Sin embargo, contrario a lo que entendieron algunos, este misterio se manifestó en la crucifixión de Jesús —no la muerte simplemente, sino la crucifixión—. Sigue Pablo explicando lo que él entiende, "hablamos la sabiduría de Dios oculta en el misterio,..., la cual los gobernantes de este mundo no entendieron (si lo hubieran entendido no hubieran crucificado al Señor de la gloria)" (1 Co 2.7-8). Para Pablo, y sin duda para todos los creyentes en Corinto, el misterio del Evangelio es una amenaza, ante la cual reaccionan con la represión los gobernantes terrenales.[20] El mensaje de Pablo era que Jesús, el Cristo, reinaría hasta entregarlo todo a su Padre Dios (1 Co 15,23-28). Es un mensaje escatológico —religioso, diríamos nosotros— pero Pablo lo percibe como hostil a las autoridades, que por eso crucificaron a Jesús. Podemos suponer, sin peligro de equivocarnos, que Erasto, el tesorero de la ciudad, y Gayo, el creyente con la casa grande, lo interpretaron de otra manera, más "espiritual". Ambos grupos representan corrientes genuinas en la *ekklêsia* de Corinto. Para unos, Pablo predicaba una nueva religión que tenía que ver con el cielo y el fin del mundo, pero él y los que le seguían más de cerca, como Tito y los de Cloe, creían que estaban cambiando con este misterio de Dios, la manera de organizar la vida social en el imperio, cuando predicaban la Parusía de Cristo y organizaban una red de comunidades, que se sustraían al clientelismo dominante.

No es posible en este ensayo, explorar las muchas evidencias, que revela la correspondencia corintia de Pablo, de sus esfuerzos por superar las divisiones de clase que penetraban dentro de la misma *ekklêsia*. Mencionaremos rápidamente algunas cosas. Toda la discusión sobre la carne sacrificada a los ídolos en 1 Co 8-10, no se entiende si no comprendemos que la única carne que comían los pobres era la que se repartía en las fiestas de los dioses de Corinto, comenzando con el cumpleaños del emperador. Aunque Pablo no reconoce la realidad de estos dioses (8,4) y concede a los ricos, que no es ilegítimo comer carne, sin preguntar por su procedencia (10,27), su gran interés es por los que no comen carne diariamente. Los creyentes comen un mismo pan que es comunión con el cuerpo de Cristo, y no pueden destruir la comunión participando en la carne sacrificada a los ídolos (10,14-22). Lo más importante es preservar la unidad de la *ekklêsia* de Cristo en Corinto: "Tengan cuidado que su libertad no sea tropiezo para los débiles" (8,9).

El mismo problema se presenta en las reuniones generales, que de vez en cuando, tienen las células domésticas de creyentes en Corinto.[21] ¿Cómo es posible

---

[20] El término gobernantes, *arjontes* en griego, fue interpretado por Bultmann y otros como una referencia a seres malignos espirituales, como los que se mencionan en Ef 6,12 [donde el término que se usa es otro, *arjai*]. Foulkes, *Problemas...*, págs. 99-100, da los argumentos en contra de esta interpretación. Efesios es probablemente deuteropaulino y refleja una evolución posterior. En uso corriente, el término *arjontes* se refiere a los gobernantes políticos.

[21] Corinto era una ciudad grande y hubo muchos que creyeron en "el evangelio de Pablo". Se reunían en casas en diferentes sectores, como la comunidad que se reunía en la casa de Febe en Cencreas. Pero, de vez en cuando, toda "la ekklêsia de Corinto" se congregaba en un lugar, quizás la casa de Gayo, para celebrar la Cena del Señor. De estas asambleas habla Pablo en 1Co 11. Sobre este tema véase el libro de Vincent Brannick, *A igreja doméstica nos escritos de Paulo* (São Paulo: Paulus, 1994), del cual hay una reseña en este RIBLA.

que algunos lleguen temprano con mucha comida y se harten, mientras que los (pobres) que llegan más tarde pasen hambre? (11,20) Lo que hacen cuando actúan de esta forma insolidaria, es comer y beber su propio juicio (11,29). Este pasaje (1 Co 11,17-34) refleja tanto la preocupación de algunos, entre ellos Pablo, por crear una red alternativa donde se viva la solidaridad, como la existencia de algunas células en Corinto dominadas por creyentes, que no daban importancia a la solidaridad y podían acercarse a Dios en la Eucaristía, sin tener que acercarse a sus hermanos/as.

Otro tema muy importante para el sector de Pablo, eran las manifestaciones del Espíritu, de tal forma que Pablo puede identificar el creer en Jesús, recibir el Evangelio y recibir el Espíritu (Gn 3,2), y puede asegurar que su entrada a Corinto no fue con sabiduría sino con "demostración del Espíritu" (1 Co 2,4). 1 Co 12-14 se escriben en respuesta a una pregunta sobre esto, como se ve por 12,1. El problema es que algunos están dando espectáculo de sus poderes espirituales, y están corrompiendo el buen flujo de las asambleas. Pablo, el organizador, depende de las manifestaciones espirituales como evidencia del "poder de Dios" (1 Co 2,2), pero pone por encima de estas manifestaciones la edificación de la asamblea. De ahí que prefiera que el Espíritu se manifieste en profecías que edifiquen al conjunto, y no solamente en "lenguas" que edifican apenas a quien las habla (1 Co 14,4).

La carta que se conserva en 2 Co 10-13 refleja un profundo conflicto al interior de la *ekklêsia* de Corinto, sobre el asunto de las manifestaciones extraordinarias del Espíritu de algunos apóstoles que llegaron después de que Pablo, el fundador, se había ido a fundar otras *ekklêsiai* en otras ciudades. Para Pablo, las manifestaciones del Espíritu que él mostró, eran para la "edificación de Uds." (2 Co 10,8), mientras que los "superapóstoles" que han llegado, lo hacen para gloriarse entrando en "territorio ajeno" (2 Cro 10,16). Llegan con cartas de recomendación (2 Co 3,1), traen credenciales de su abolengo hebreo (2 Co 11,22-23), y dan demostraciones de oratoria (11,4-6) y de visiones en el Espíritu (12,1). Para Pablo, la autoridad del apóstol de quien fue crucificado, es su flaqueza, que deja que Dios se manifieste en medio de sus sufrimientos (11,21-33).

Por esta carta se revela que el fundador se siente herido porque sus hijos espirituales se han dejado deslumbrar por apóstoles, que tienen otro tipo de evangelio que exalta la pirotécnia del Espíritu. Cuando esto sucede, siempre se quedan fuera los que no pueden demostrar las mismas proezas, y la comunidad, que para Pablo y su grupo es esencial, sale perdiendo. Poco podemos saber acerca de los grupos que prefirieron los "superapóstoles" al bajo perfil de Pablo. Si tuviéramos una carta de uno de ellos podríamos evaluar mejor los ataques tan violentos de Pablo. Lo que se puede decir, sin duda, es que en Corinto, ya a meses de la fundación de la *ekklêsia* bajo la conducción de Pablo, existían células que buscaban sabiduría y proezas del Espíritu, más que la creación de vida comunitaria alternativa, como la que promovían Pablo y sus asociados.

Terminamos esta rápida pasada por la dinámica interna de la asamblea de Corinto, con un vistazo a la ofrenda por los santos de Jerusalén, que se menciona en 1 Cró 16,1-3 y en dos cartas que se conservan parcialmente en 2 Co 8 y 9. Esta colecta de dinero en Galacia, Asia, Macedonia y Acaya, para auxiliar a los creyentes necesitados de Jerusalén, es sumamente reveladora del movimiento que Pablo dirigía en este vasto territorio. Es completamente inusual dentro del Imperio Romano, que los pobres de una región, manden auxilio a quienes padecen extrema necesidad

en otra región, aún cuando no exista nexo de familia o nación entre ellos. La visión de estos creyentes era muy amplia. Estaban participando en un movimiento, que abarcaba todo el imperio, por lo menos en potencia. Era el movimiento de Dios, preparando la Parusía gloriosa del Hijo de Dios, y esta visión desde la perspectiva de Dios permitió una visión global que asombra en un pequeño y nuevo movimiento religioso-social.

Según la carta contenida en 2 Cro 8, las *ekklêsiai* de Macedonia se habían adelantado con entusiasmo, desde las profundidades de su pobreza, a participar en este servicio para los santos en su aflicción (2 Cro 8,1-4). La *ekklêsia* de Corinto tenía, obviamente, recursos mucho mayores que las de Macedonia, donde no se habían reclutado personas de las capas sociales más pudientes, tal y como se hizo en Corinto. En 1 Cro 16 Pablo se refiere a las *ekklêsiai* de Galacia como ejemplo para los corintios. Se trata, pues, de una verdadera red de solidaridad desde la base de la sociedad, algo insólito en este imperio, donde todo estaba integrado por un clientelismo vertical.[22]

No era solamente cuestión de compartir en armonía las Cenas del Señor o los cultos espirituales, dentro de Corinto. Pablo esperaba que sintieran un amor, que abarcara a todos los creyentes en todo el imperio, y practicaran una solidaridad con la misma amplitud. No sabemos si se logró una respuesta digna de la *ekklêsia* en Corinto, donde, evidentemente, no todos compartían el entusiasmo de los fundadores por la solidaridad. Pablo menciona una contribución de Acaya en Rm 15,26, aunque Lucas no menciona a nadie de Corinto en la delegación que viajó a Jerusalén (Hch 20,4). Hubo respuesta de las *ekklêsiai* de Galacia, de Asia y de Macedonia, y parece que, con las presiones que Pablo ejerció por medio de sus cartas, y de las visitas de Tito, por lo menos, un sector de la *ekklêsia* de Corinto también respondió.

Hemos de darnos cuenta, que el ideal de esta red de comunidades solidarias, no se pudo concretar, como Pablo y sus más allegados seguidores lo soñaron. El plan de Pablo era llevar la contribución a Jerusalén, y partir de allí hacia el extremo occidental del imperio, España, pasando por Roma (Rm 15,24-26). Esto en una carta a los creyentes romanos (no dice *ekklêsia* de Roma) aparentemente escrita desde Corinto.[23] En esta carta a los romanos, expresa su temor de que la colecta no sea aceptada de buen agrado por los santos de Jerusalén (Rm 15,31), y, a juzgar por el informe que nos da Lucas en Hch 21, Pablo no fue bien recibido.[24] Pablo pudo llegar a Roma como prisionero, pero no sabemos si logró su intención de ir a España.

---

22 En esta interpretación de la colecta para los santos difiero de la interpretación del movimiento de Jesús y Pablo por Theissen como un "patriarcalismo de amor", dependiendo para ello de Ernst Troeltsch. Según la interpretación de Theissen los cristianos no pretendieron alterar las estructuras de la familia o de la sociedad sino integrarlas en relaciones de amor donde el padre/esposo/amo practicaba el amor para con quienes dependían de él, los hijos, la mujer y los esclavos. En este esquema de jerarquías suavizadas por el amor es más difícil explicar acciones como la gran colecta para los y las hermanos/as de una región lejana que pasan una crisis.

23 La procedencia corintia de la Epístola a los Romanos se concluye por la mención de creyentes que son de esa ciudad en los saludos finales del capítulo 16 y por el hecho de que está a punto de emprender el viaje a Jerusalén.

24 Lucas, asombrosamente, ni menciona que el viaje de la delegación que menciona en Hch 20,4 fuera para llevar una asistencia de las ekklêsiai de Asia y otras regiones para la crisis de los creyentes de

Después de las cartas de Pablo a los corintios en los años 50s, no volvemos a saber más de ellos hasta la carta de Clemente de los años 90s.[25] La Primera de Clemente a los Corintios, se escribe con ocasión de la destitución de las autoridades ancianas por un movimiento de jóvenes creyentes.[26] Clemente condena con suma severidad, esta "impura e impía sedición (*miaras kai anosiou staseôs*)" (1 Col 1,1), la cual atribuye a envidia (*zêlos, jthonos*). La palabra clave es *stasis*, rebelión, sedición, que se repite muchas veces en la carta, para describir los sucesos que se dieron en Corinto. Su raíz es la envidia, que ha llevado a mujeres a enajenarse de sus maridos, como también "la envidia y la contienda (*zêlos kai eris*) han asolado grandes ciudades y arrancado de raíz grandes naciones" (6,3-4).

Clemente representa claramente esa tendencia en la iglesia romana, a poner la autoridad en primer lugar y a exigir sumisión a ella de parte de los demás. Por ejemplo, en 42,2: "Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios". Y ellos, los apóstoles fueron estableciendo "inspectores y ministros (*episcopôn kai diakonôn*) de los que habían de creer" (42,4). La gravedad de la situación en la *ekklêsia* de Corinto, según Clemente, es que revela una rebelión contra la justa autoridad de los superiores, es rebelión contra el buen nombre del episcopado (44,1). "Felices los ancianos que nos han precedido en el viaje a la eternidad, los cuales tuvieron un fin fructuoso y cumplido, pues no tienen ya que temer que nadie los eche del lugar que ocupan" (44,5). "Los que fueron causa de que estallara la sedición, sométanse a sus ancianos... Aprendan a someterse (*mathete hupotassein*)" (57,1-2).[27]

¿Qué provocó esta exhortación autoritaria contra los jóvenes de Corinto? Primero, necesitamos observar, que nunca Clemente acusa a los rebeldes de herejía. No es cuestión de falsa doctrina. Lo que está en juego, es insubordinación contra los líderes, antes reconocidos por todos. Si hubiera de por medio teología sospechosa, no podemos dudar que Clemente la hubiera mencionado, pues ya en escritos de fin del siglo como Colosenses y las Epístolas y el Apocalipsis de Juan, se ha comenzado la disputa contra falsos maestros. La suposición más natural es, que un liderazgo carismático, que apela al Espíritu, ha cuestionado el liderazgo tradicional de los

---

Jerusalén. No quiere narrar un fracaso, pues su interés es mostrar el éxito de la extensión del Evangelio a todo el Imperio. A pesar de ello, su relato del recibimiento de Pablo por Santiago y los creyentes de Jerusalén (Hch 21,17-25) da a entender que fue mas bien un desencuentro. La iglesia de Jerusalén no parece haberse sentido parte de una red amplia de asambleas como Pablo y sus colaboradores se lo imaginaban. Querían retener sus credenciales nacionales para tener un papel en la liberación de su país, y esto les impidió incorporarse a esta red. Véase el artículo sobre Santiago y la iglesia de Jerusalén en RIBLA 22.

25 Esta carta, conocida hoy como uno de los escritos de los Padres Apostólicos, da como remitente "la iglesia forastera en Roma" y no menciona un autor. Sin embargo, Ireneo y Dionisio en el segundo siglo dan el nombre de Clemente a su autor. Puede verse el artículo sobre la iglesia de Roma en este mismo número de RIBLA para situarlo como la expresión de solamente un sector de los creyentes de esa ciudad.

26 Existe una edición bilingüe, griego/español, preparada por Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos* (Madrid: BAC, 1950), págs. 177-238.

27 Es interesante observar la manera en que Clemente se refiere al evento del Gólgota en 7,4, "Fijemos nuestra mirada en la sangre de Cristo, y conozcamos cuán preciosa es a los ojos del Dios y Padre suyo, pues, derramada por nuestra salvación, alcanzó gracia de conversión para todo el mundo". ¡Este autor romano no piensa en crucifixión sino en muerte, no en la cruz sino la sangre de Cristo!

ancianos, en las células de creyentes en Corinto. Pablo mismo, el fundador, había afirmado la centralidad del Espíritu, y los jóvenes que destituyeron a sus mayores pueden considerarse sucesores de aquellos que, en los primeros días, apelaban al Espíritu. ¡Quizás debemos celebrar la idea, de que el Espíritu aún se manifestaba en la *ekklêsia* multiforme de esta gran urbe, a cincuenta años de su fundación!

La siguiente evidencia sobre la *ekklêsia* de Corinto viene de Dionisio, obispo de Corinto en tiempos del principado de Marco Aurelio (161-180 d.C.). Esto se sale un tanto del marco cronológico de este No. de RIBLA pero tiene el valor de representar ideas de creyentes de Corinto y no, como el caso de Clemente, ideas de un extranjero acerca de Corinto. Nuestra información sobre Dionisio proviene de Eusebio, (*Historia eclesiástica, libro IV, capítulo 23*). Es, por lo tanto, información de segunda mano, pero Eusebio hace algunas citas de las cartas de Dionisio, que tienen gran valor histórico.

Eusebio nos informa que Dionisio era obispo en Corinto, aparentemente obispo único y no uno de varios obispos (como se supone en la Carta de Clemente, que existían según el texto arriba citado de 1 Cl 42,4). Lo interesante de Dionisio es que escribió muchas cartas a los creyentes de las *ekklêsiai* de otras ciudades, no solo en Acaya (Atenas, Macedomonios) sino también en Creta, Roma y el Ponto. Esto supone una red viviente de *ekklêsiai* en distintas partes del imperio, aunque la información que suministra Eusebio, no es suficiente para saber cómo Dionisio veía esta red dentro de la sociedad del imperio. En su carta a los romanos y su obispo, Sotero reconoce la importancia de la distribución de todo género de bienes, que hace esa iglesia a los necesitados. No se trata de una ayuda solidaria, sino de una obligación de los superiores por el bienestar de los inferiores, importante sin duda, pero diferente a lo que se propusieron los fundadores de estas *ekklêsiai*.

Parece, pues, que para fines del segundo siglo d.C. en la *ekklêsia* de Corinto, se ha impuesto el obispado monárquico.[28] Esto supone un autoritarismo, ajeno a los esfuerzos de Pablo y sus compañeros, pero seguramente presente ya en tiempos de Pablo, en algunas de las células domésticas en Corinto, fomentado por otros misioneros que llegaron a esa urbe. La tendencia carismática de los jóvenes de fines del siglo anterior, parece que ha salido perdiendo. Es posible que sobreviviera a escondidas, pero ya con Dionisio se ha impuesto una autoridad formal, como lo soñó Clemente para los corintios.

2.3. Filipos

Entre Corinto y Filipos hay una gran diferencia, tanto en términos generales, como dentro del plan de Pablo, de formar una red de comunidades, que esperan la Parusía del Señor. Ambas son colonias romanas, pero Corinto fue una gran ciudad comercial y capital de provincia, mientras que la única importancia de Filipos, era

---

[28] Es posible que la posición de Dionisio como único obispo de Corinto sea una suposición de Eusebio, como lo fue en Roma (ver artículo sobre Roma en esta RIBLA). O sea, es posible que hubiera otros obispos en Corinto además de Dionisio. Sin embargo, Dionisio supone que Sotero es el único obispo en Roma y lo toma como natural. Es, pues, probable que en Corinto prevaleciera para la época la misma práctica de tener un solo obispo.

que estaba en un valle fértil, sobre un camino que no estaba en buenas condiciones y tenía poco uso durante el primer siglo.

Quienquiera lea la carta de Pablo a los filipenses, después de leer su correspondencia para los corintios, observa una dramática diferencia de estilo. La *ekklêsia* de Corinto es grande y está dispersa. Su comprensión del proyecto mundial de Pablo y su lealtad a ella es dudosa. Hay líderes importantes, que no comparten la visión alternativa, que vimos con los tesalonicenses, y se han movido en Corinto otros misioneros, con interpretaciones divergentes del Evangelio. En Filipos, en cambio, Pablo tiene la lealtad incondicional de la comunidad. Su carta respira confianza. Filipos estaba más retirado del comercio que fluía por el mar, y seguramente no habían llegado otros líderes a plantear visiones diferentes al "evangelio de Pablo". Corinto era, como ciudad y como *ekklêsia* más importante en todo sentido, pero también más problemática.

La figura más importante en la carta es Epafrodito, el mensajero que los filipenses mandaron con un donativo a Pablo que estaba encarcelado.[29] Su nombre es griego e incluye el nombre de la diosa del amor, Afrodita. Es probable que fuera macedonio. Su viaje a Éfeso (o al lugar de la prisión de Pablo) no significa que fuera rico, porque iba por la asamblea, con un encargo de la asamblea y parece natural que la asamblea costeara sus gastos.

Lucas menciona una mujer judía, con la cual Pablo y sus compañeros se habrían hospedado, Lidia de Tiatira. Lidia era, dice Lucas, vendedora de púrpura (Hch 16,14: *porfyropôlis*). Se supone usualmente por los comentaristas, que era una mujer rica, ya que la púrpura más conocida, se preparaba de la tinta roja oscura de un animal marino, y el proceso de su producción era costoso. Sin embargo, también nos informa Lucas, que Lidia procedía de Tiatira, lugar donde se producía un tinte de púrpura a base del jugo extraído de la raíz de una planta. Esta tintura de textiles no era, como la púrpura marina, un artículo de lujo.[30] Siendo ella de Tiatira, es natural suponer que su negocio era el tejido y venta de telas teñidas con esta tinta. En este caso, su casa podría ser el taller donde ejercía su oficio junto, seguramente, con otras personas que, con mucha probabilidad, serían como ella, mujeres. Eran, como Pablo, artesanas y estarían, como tales, predispuestas a recibir un mensaje de independencia de los controles clientelistas y también patriarcales, que prevalecían en la sociedad de su entorno. No deja de ser llamativo que esta mujer judía fuera líder de la oración de un grupúsculo de inmigrantes judíos en un pueblo romano/macedonio, que no alcanzaba a formar una sinagoga que tuviera su local propio con su *arjisunagogos*.

Pablo adjunta a Timoteo, ayudante que ya conocemos, en la autoría de esta carta a los filipenses (Flp 1,1), y también declara su intención de enviarlo a Filipos para traerle informes (Flp 2,19). En una declaración fuerte de confianza en él, Pa-

---

29 Los comentaristas difieren en cuanto al lugar desde cuya cárcel Pablo mandó su carta a los filipenses. Los candidatos son Roma, Cesarea y Éfeso. Aunque no tenemos informes sobre su encarcelamiento en Éfeso, es de las tres posibilidades la única que permite el intercambio de informes que la carta supone. Entre Filipos y Cesarea o Filipos y Roma las distancias eran demasiado grandes y el viaje muy largo.

30 Ver la discusión técnica en el artículo de Ivoni Richter Reimer, "Reconstruir historia de mujeres: Reconsideraciones sobre el trabajo y estatus de Lidia en Hechos 16", RIBLA 4 (1989), 47-64.

blo también deja ver su decepción con otros, y piensa quizás en sus amargas experiencias recientes con los corintios.

En 4,2 el misionero y pastor llama la atención a dos mujeres, Evodia ("buen camino") y Síntique ("suertera"), dando a entender que hubo disputas entre ellas. El llamado de atención es suave, sin embargo, pues acto seguido reconoce que "compitieron (*sunêthlêsan*) junto conmigo" (4,3), ellas junto con Clemente y otros "cuyos nombres están en el libro de la vida". En esta breve lista de nombres, llama la atención el predominio de mujeres. ¿Habrán sido Evodia y Síntique compañeras de trabajo de Lidia en el negocio del teñido de textiles? No lo sabemos, pero explicaría el predominio en la *ekklêsia* de Filipos de los nombres de mujeres.

Si podemos utilizar la historia de Lucas, sobre la liberación de Pablo y sus compañeros de la cárcel de Filipos tendríamos que añadir a la lista de integrantes de la *ekklêsia* del pueblo, al carcelero, que aceptó la predicación del Evangelio junto con su familia (Hch 16,33). Quisiéramos pensar que en vista de su incorporación a la *ekklêsia*, abandonó su cargo en el gobierno, un cargo menor, pero siempre uno que le comprometía con la superestructura romana. ¿Sería él acaso, el Epafrodito que fue a visitar a Pablo en otra cárcel? Todo esto no pasa de ser especulación.

Si ahora dirigimos la atención a los contenidos de la carta de Pablo a los filipenses, llama la atención que Pablo recibiera sin escrúpulos la ayuda económica que le mandaban a la cárcel, como también que se haya hospedado con Lidia (esto según el testimonio de Lucas; no lo tenemos de su propia pluma). Parece legítimo combinar esto, con lo que Pablo escribió en 2 Co 8,1-4 acerca de la generosidad de las asambleas de Macedonia "desde la profundidad de su pobreza". Si ellas eran pobres, Pablo podía aceptar su generosidad, sin temor de caer en dependencias, como las que rechazó en Corinto. Su ofrenda al misionero preso era un acto de solidaridad, como la que Pablo promovía en todas sus *ekklêsiai*. No solamente es aceptable el don que trajo Epafrodito, es "un olor suave, un sacrificio aceptable" (4,18).

Si ahora regresamos a 2 Co 8,1-4 podemos ver que los macedonios fueron los más prestos a ofrendar para las necesidades de los santos. Si nuestra interpretación de la obra misionera de Pablo es correcta, habrían entendido la importancia de la red de comunidades solidarias de pobres, que se apoyarían entre sí, mientras esperaban la venida de su rey y el juicio de los reyes, que actualmente gobernaban en el mundo. Con ellos, Pablo estaba entusiasmado. Tenían, juntamente con Pablo, su "ciudadanía en el cielo, de donde esperaban la Venida de su Salvador Jesús Cristo" (3,20).

Existe una evidencia indirecta de la *ekklêsia* de Filipos, que es la carta que les dirige Policarpo, obispo de Esmirna, como secuela de la visita que ha tenido de Ignacio, quien pasa por el puerto de Esmirna preso, rumbo a su ejecución en Roma.[31] Si la carta es de una pieza,[32] se le puede poner fecha por su capítulo 13, que menciona el encargo de Ignacio de enviar un mensaje a Antioquía y la petición de

---

[31] Una edición bilingüe griego/español de esta carta se encuentra en Daniel Ruiz Bueno, *Los padres apostólicos* (Madrid: BAC, 1950), págs. 661-671.

[32] El problema de la integridad de esta carta se debe a su transmisión accidentada, pues el manuscrito griego termina en medio de una oración de 9,2, y los capítulos 10 a 14 se conocen por una traducción al latín y una cita de casi todo el capítulo 13 en Eusebio H.E. III.36. Parece, con todo, una sola y única carta.

los filipenses, que se les remitan copias de las cartas que Ignacio envió desde Esmirna, más la petición de remitir cualquier informe sobre la suerte de Ignacio. Es decir, recién ha pasado por la zona, y no hay aún noticias sobre su martirio en Roma, el desenlace esperado de este viaje se da aproximadamente el 115 d.C. Se trata, entonces de una carta a los filipenses del año 116 d. C. aproximadamente desde la ciudad portuaria de Esmirna en Asia, no muy lejos de Éfeso.

De esta carta podemos extraer un dato, que refleja conocimiento de los acontecimientos en Filipos, el lamento de Policarpo sobre la avaricia del anciano Valente (cap 11, solamente preservado en latín). Dice textualmente, "Sobremanera me contrista el caso de Valente, que un tiempo perteneció a los ancianos entre ustedes, pues hasta tal punto desconoce el lugar que le fue concedido. Les amonesto, pues, que se abstengan de la avaricia y sean castos y veraces" (traducción de Daniel Ruiz Bueno). Recuerde el lector la pobreza de Filipos. Aquí se trata, según parece, de un caso de deshonestidad, de un tesorero de la comunidad. Es cierto que los hallazgos arqueológicos sugieren, que desde el tiempo de Trajano (98-117 d.C.) la suerte de Filipos mejoró, y se hicieron construcciones públicas. Es probable, pues, que la pobreza de los miembros de la comunidad, no fuera ya tan profunda como sesenta años antes. Lo cual significa también que las tentaciones del "mundo" aumentarían y no debemos sorprendernos, de que un hermano haya caído en la avaricia.

Por otro lado, parece que la democracia del movimiento que Pablo fundó, se ha mantenido. Ignacio, a quien aprecian tanto los filipenses como los esmirniotas, promueve con la autoridad que le da ser un mártir "infieri", la unidad de las *ekklêsiai* en torno a un solo obispo. Ignacio ve en Policarpo y la organización de la *ekklêsia* de Esmirna, el modelo como debe ser un obispo que está atento a todo lo que pasa en todas las células cristianas de su ciudad, y sin el cual no se hace nada de importancia (en particular menciona la Cena del Señor y los matrimonios, Ignacio a Policarpo 4,1-2; 5,2; Ignacio a Esmirniotas 8,1). Dado que este modelo se ha impuesto en esta *ekklêsia* que es más joven y no fue fundada por Pablo, es llamativo que Policarpo no mencione un obispo en Filipos. Podemos estar seguros que no existía esa figura y que la comunidad estaba dirigida por ancianos, de los cuales fue parte Valente, antes de su caída en tentación. En esto los cristianos filipenses son fieles al modelo propuesto por Pablo.

Hay otro elemento notable que se desprende de la carta de Policarpo: Los filipenses siguen pensando en una red de comunidades. Si lo mostraron en los años 50s, con su generosa ofrenda para los santos de Jerusalén y en sus ofrendas para el preso Pablo, ahora lo demuestran con su interés por Ignacio, por Antioquía y por Esmirna. Con su carta, Policarpo les está mandando copias de las cartas de Ignacio a varias iglesias, *cartas que ellos habían solicitado* (13,2).

3. Las Cartas Pastorales

Las llamadas Cartas Pastorales, dos a Timoteo y una a Tito, son probablemente, de fines del primer siglo o principios del segundo, después de Cristo. Policarpo parece citar a 1 Timoteo,[33] lo cual daría como fecha tope el 115-116 d.C. Se escriben dentro de la tradición del misionero Pablo, aunque respiran otro ambiente teológico y otra estrategia pastoral, que las de Pablo. Es de suponer, pues, que se escribieron dentro de las iglesias paulinas en la segunda o tercera generación de creyentes. Más difícil es determinar, el lugar de procedencia de estas cartas, que mencionan lugares en Acaya y en Asia. Se trata, pues, de la cuenca del Egeo. Estas cartas, que pretenden asumir la autoridad de Pablo, en su testamento pastoral, representan una de las corrientes presentes en "sus" iglesias, unos cuarenta años después de la actividad fundadora del apóstol.

Lo más llamativo, es el énfasis en la casa presidida por el padre, como la unidad fundamental. Para ejercer el liderazgo en las comunidades se debe ser varón, casado una sola vez, y tener en firme dominio su casa (1 Tm 3,1-7, las condiciones para ser obispo, y 1 Tm 3,8-13, las que se requieren para ser diácono, que se le parecen). La casa (*oikos*) es una estructura jerárquica, como se ve, en las exhortaciones a los esclavos, que sean sumisos a sus amos (1 Tm 6,1-3). La preocupación del autor es que la iglesia, que él llama la "Casa de Dios" (1 Tm 3,15) sea un espacio jerárquico bien ordenado. La cosa no pudo ser más explícita, "que gobierne [el obispo] bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos, con toda dignidad; pues si alguno no es capaz de gobernar su propia casa ¿cómo podrá cuidar de la iglesia de Dios?" (1 Tm 3,4-5).

Es evidente que el ideal para estas iglesias es que sus líderes, obispos y diáconos, sean viudos que cuidaron de sus hijos y podrán usar con los hermanos y las hermanas la misma autoridad que usaron con su finada esposa, y sus hijos ahora adultos. Este liderazgo ofrece buenas posibilidades para que se mantenga el orden.

Verdaderamente escandaloso, es la falta de solidaridad que se muestra hacia las viudas, en las instrucciones para Timoteo sobre ellas (1 Tm 5,3-16). La viuda era una especie de funcionaria, en las iglesias primitivas, por cuyo sustento la comunidad se responsabilizaba (Hch 6,1). La preocupación del autor de las pastorales, es que las iglesias asuman responsabilidad, solamente por las viudas de verdad (*hê de ontôs jêra*, 1 Tm 5,5). Para ser tomada en consideración, debe tener no menos de sesenta años (una verdadera ancianidad en la época), haberse casado solo una vez, y haber criado bien a sus hijos (1 Tm 5,9-10). Se deben descartar las viudas jóvenes, y recomendarles que se casen y tengan sus propios hijos. ¡Es decir que si cumplen con esta recomendación nunca estarán en condiciones de ser viudas de verdad!

Las instrucciones acerca de las viudas, revelan que no rigen criterios de solidaridad, sino de mando. Las reservas de la iglesia se deben cuidar y no se pueden repartir a los pobres, sino en casos de extrema necesidad y únicamente a personas, que no rompan el esquema jerárquico de la familia grecorromana modelo.

---

[33] Policarpo a los filipenses 4,1. La cita de 1 Tm 6,10 puede ser un dicho popular. Se trata del "Principio de todos los males es el amor al dinero", citado con un sentido casi igual, pero con otro vocabulario. Cita Policarpo, arjê de pantôn jalepôn filargyria. El dicho en 1 Tm dice, jriza gar pantôn tôn kakôn estin hê filargyria. La diferencia más notable es "principio" versus "raíz".

De acuerdo con esta preocupación por el orden en las iglesias, está también la preocupación por la "sana doctrina" (1 Tm 1,10; 6,3; 2 Tm 1,13; 4,3; Tt 2,8). Para ello se le aconseja a Timoteo "guardar el depósito,... huyendo de las antítesis de la falsa ciencia, con la cual algunos se han apartado de la fe" (I Tm 6.20-21). "Cuida el buen depósito que por el Espíritu Santo habita en nosotros" (II Tm 1,14). Ya la fe no es una confianza en Dios que permitió a Abraham no matar (Jn 8,39-40) y a Jesús confiar en Dios hasta la muerte. Es una doctrina que dejaron a las comunidades los fundadores, y de la cual los líderes deben vigilar para que no se aparten de ella.

Con esta gran preocupación por el orden dentro de las comunidades, no sorprende que se aconseje también la sujeción a los reyes y otros en autoridad (1 Tm 2,1-4). La misión de las iglesias es religiosa, la enseñanza de la verdad sobre un solo Dios, y un solo mediador, para que los hombres se salven. Siendo esto así, se debe suplicar que haya autoridades que preserven la paz, para que las iglesias puedan llevar a cabo su misión.

¡Cuán lejos se ha quedado de la red de comunidades solidarias, como alternativa para el clientelismo de la sociedad romana! En las cartas paulinas vimos una esperanza basada en la parusía del Hijo de Dios, Jesús Cristo, y la próxima ira de Dios contra los injustos. Aquí el elemento utópico/apocalíptico se reprime, en función de una plena participación en la sociedad vigente, para poder llevar a cabo la tarea de difundir la verdadera religión.

La corriente representada por las Pastorales estaba, con toda seguridad, presente entre algunos sectores de las *ekklêsiai* de Acaya y Macedonia desde un principio. Si no, ¿cómo explicar la presencia de personas, como Erasto y Gayo en Corinto, y el buen acogimiento que dieron los corintios a los apóstoles, que predicaban un evangelio del éxito? No debe sorprendernos que estos sectores hayan querido suavizar el evangelio de Pablo, añadiendo al cuerpo de sus escritos los que en su nombre, proclamaron una espiritualización (Colosenses y Efesios) o un elogio al orden jerárquico (las Pastorales).

Conclusión

Sin duda, Pablo fue un apóstol de máxima importancia, en el seguimiento del camino propuesto por Jesús en Galilea, un camino alternativo en Galilea a la lógica de los dominadores, representados en primer lugar por el rey Herodes Antipas.[34] Vemos en su actuar, junto con sus asistentes, la conversión del modelo rural del Reino de Dios, que representaron Jesús y sus amigos, a un modelo urbano y mundial en sus horizontes. El modelo se puede apreciar muy bien en la zona que nos ha ocupado, especialmente en las ciudades macedonias.

El Evangelio era el anuncio de que Dios era el único rey legítimo, que había mandado a su Hijo, a quien las autoridades mataron, pero a quien mandaría de nuevo a someter su mundo rebelde. Para que su juicio no fuera total, era menester crear comunidades de vida alternativa en las ciudades principales del Imperio. De ahí la

---

[34] Sobre Galilea, ver RIBLA 22, y el artículo de Leif Vaage sobre Marcos en este número 29 de RIBLA.

atención de los misioneros a las capitales de Acaya y Macedonia y unas pocas ciudades más.

Hemos visto que el Imperio gozaba, en el tiempo de Claudio y de Nerón, de gran prestigio, porque había logrado acabar con la plaga de las guerras. En ningún lugar se reconocía más el mérito de este logro, que en Acaya y Macedonia, con su larga historia de guerras. Pero para estos cristianos, el Imperio era ilegítimo, al poner al César como Dios, y hacer que todos fueran sus clientes. De las tres ciudades principales para la formación de la red de *ekklêsiai*, dos eran colonias romanas. Las comunidades cristianas formaban aquí una red de excluidos, que practicaban la solidaridad, tanto al interior de estas colonias como entre sí, a un nivel que aspiraba a ser tan amplio, como el Imperio que rechazaban. Con ello, las *ekklêsiai* de seguidores de la fe de Jesús, eran una alternativa para una cultura griega celebrada, pero derrotada, y una economía y política helenísticas, absorbidas dentro del clientelismo romano.

Con la venida de los emperadores Trajano (98-117 d.C.) y Adriano (117-138 d.C.), el control romano sobre la región se consolidó, y la zona prosperó económicamente. Esto llevó a que un sector de las *ekklêsiai*, que siempre había favorecido la incorporación a las estructuras dominantes, emergiera como dominante, situación que se refleja en las Cartas Pastorales y en las de Dionisio de Corinto.

No debemos permitir que la visión de Lucas, nos haga pensar que el problema con los cristianos, era meramente un cisma religioso dentro de las sinagogas de los judíos dispersos en el Imperio. Estos cismas se dieron, sin duda, pero fueron incidentales al asunto de fondo, que era cuestionar las estructuras del Imperio. Porque los y las seguidores/as de Jesús provocaban la represión de las autoridades romanas, es que los judíos sentían la necesidad de distanciarse de ellas y ellos.

Tampoco debemos permitir, que el predominio de esta élite de obispos sobre las comunidades, sistematizada por Eusebio de Cesarea, borre la memoria de los miembros fundadores, Lidia, Epafrodito, Tito, Cloe y otros, y del proyecto escatológico y contestatario que fundaron. El cristianismo lleva en sus raíces una visión desde los pobres, desde los excluidos, desde la base popular de las sociedades galilea, helenística, y romana. Hoy, que en América Latina estamos redescubriendo esta visión opacada dentro de las iglesias, aunque nunca totalmente ausente, es importante que leamos de nuevo la historia de los orígenes. Dentro de este proyecto, la historia de Acaya y especialmente Macedonia ocupa, un lugar fundamental.

Jorge Pixley
Apartado Postal 2555
Managua
Nicaragua

NÉSTOR O. MÍGUEZ

CRISTIANISMOS ORIGINARIOS: GALACIA, EL PONTO Y BITINIA
Comunidades humildes, solidarias, esperanzadas

Resumen
En este artículo desarrollamos una visión de las características que puede haber tenido el Evangelio que se predicó en el norte del Asia Menor y la situación vital de las comunidades de la región. La información se extrae básicamente de la Primera Carta de Pedro y de la Carta de Plinio el Joven a Trajano. Se postula un cristianismo que nace desde sectores marginales, con una teología destinada a responder a cuestiones contextuales, con un fuerte componente ético y de profunda piedad devocional, que lleva a un testimonio martirial frente a las exigencias de sometimiento provenientes del Imperio.

Abstract
This article brings a vision about the characteristics of the Gospel preached in the northern regions of Asia Minor, and the life world of the communities formed thereafter. Information is collected basically from the First Epistle of Peter and a letter of Pliny the Young to Emperor Trajan. We propose that Christianity is born from the marginal sectors of the local people, with a theological understanding related to contextual issues, with a strong ethical component and a profound devotional piety, that takes it to a martyrial witness face to face the imperial requirements.

Introducción

Sobre la llegada del cristianismo a las regiones del Asia Menor al norte de la cadena montañosa del Taurus no tenemos demasiados elementos. Nuestras fuentes sobre el cristianismo primitivo en esa parte del mundo se reducen a dos documentos, que son: la *Primera Carta de Pedro*, incorporada a nuestro canon neotestamentario, y la carta de Plinio el Joven, gobernador de El Ponto y Bitinia hacia principios del segundo siglo (c. 110), dirigida al emperador Trajano, consultando sobre la conducta a seguir frente a la secta de los cristianos (*Cartas de Plinio el Joven, Li-*

bro X, Nº 96 y la respuesta del Emperador Nº *97*)[1]. El valor de este segundo documento es grande, ya que representa la visión del cristianismo primitivo desde fuera, desde el gobierno, y es uno de los elementos históricos más tempranos y significativos en ese sentido.

1. La Presencia de Pablo en Galacia

Ciertamente también contamos con la carta de Pablo a los Gálatas. Varias razones nos llevan a darle menor consideración a ésta en este escrito. En primer lugar, ya son muchos los trabajos sobre el cristianismo paulino. RIBLA ha dedicado un número al mismo (N° 22, 1996), donde está mi breve evaluación de la epístola a los Gálatas (pp. 26-30). La descripción del conflicto en la carta a los Gálatas, especialmente la puntualización sobre la intervención de Pedro en el cap. 2, revela la extensión a Galacia de un enfrentamiento que se origina en Jerusalén y que se explicita en Antioquía. ¿Habría un componente propio de elementos culturales o religiones de la región detrás de ese conflicto en el caso particular de Galacia? De ser así estaríamos frente a un sincretismo particular y un verdadero "cristianismo gálata"; pero resulta imposible conocer sus dimensiones a través de esta carta. Se han elaborado varias teorías sobre quienes serían los adversarios de Pablo en esa instancia, pero ninguna de las respuestas intentadas puede mostrarse como sólida y definitiva. El margen especulativo sigue siendo muy amplio, y cualquier etiquetamiento (gnósticos, judaizantes, religiones zodiacales, etc.) cuenta con algunos puntos a favor y otros en contra. Incluso se ha dudado que Pablo conociera en persona a sus oponentes en las iglesias de Galacia, ya que es evidente que, a diferencia de lo que pasa en Corinto, él no ha visitado la región después que se manifestara la disensión. No tenemos datos posteriores del desarrollo de estas iglesias locales, excepto lo que pueda desprenderse de 1 Pedro (ver más adelante) por lo que algunos autores afirman que el conflicto debe haber sido de tal magnitud que estas comunidades o bien se dividieron, o quedaron al margen del resto del cristianismo paulino. Pero nuevamente estamos en un terreno especulativo por la falta de datos ciertos.

El libro de los Hechos (14, 6-23) relata una incursión de Pablo por el Sur de Galacia, en la región de Licaonia. Por la descripción de Hechos parecería dominar en la zona una religiosidad informada por la tradición griega, ya que Pablo y Bernabé son equiparados con los dioses griegos Júpiter y Mercurio (v. 12). Sin embargo, el propio autor de Hechos hace sospechosa esta información al señalar que el idioma empleado era un dialecto regional (v. 11). Es cierto que la influencia griega en la región es prolongada, pero las dinámicas propias de lo religioso, que conocemos de otros cultos surgidos en el helenismo, nos llevan a creer que se trataría de un sincretismo entre deidades autóctonas y los dioses olímpicos. Pero nuevamente nos vemos privados de datos que puedan darnos indicios de cómo esta religiosidad puede haber influido en el desarrollo del cristianismo de esa región, y si está vinculada con el conflicto que luego enfrentará Pablo en su carta a los Gálatas, si es que

---

[1] Utilizamos el texto bilingüe (castellano-latín) publicado por Daniel Ruiz Bueno en *Actas de los mártires*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951, pp. 244-247. La traducción castellana se ofrece como apéndice al final del artículo. Sin embargo, proponemos algunas correcciones a esa traducción, que se justifican en nuestro texto.

la carta está dirigida a estas iglesias. Pues si bien la región Licaonia estaba incluida en la provincia romana de Galacia, desde el punto de vista de su conformación étnica y cultural sus habitantes no eran propiamente "gálatas". El grupo étnico cultural que le daba nombre a la provincia provenía de un asentamiento de desprendimientos gálicos que había emigrado hacia el norte del Asia Menor y se había establecido allí hacía ya unos 4 siglos. No tenemos información de la evangelización de esos pueblos. En todo caso, el mismo libro de Hechos nos dice que en una segunda visita a la región a Pablo "le fue prohibido por el Espíritu hablar la Palabra en Asia". No sabemos que quiere decir esta curiosa expresión, pero lo que resulta cierto es que no se desarrollaron allí nuevas comunidades por parte del grupo misionero paulino, al menos en esa etapa. Estos son los pocos datos que hasta ahora tenemos sobre esa incursión de la teología paulina en Galacia. Son insuficientes para poder señalar una corriente separada identificable como un "cristianismo originario" con características propias.

2. Las regiones de El Ponto y Bitinia, Capadocia, Asia Menor

Es más lo que tenemos que adivinar que lo que sabemos en cuanto al Ponto, Bitinia y Capadocia, así como también Frigia, y otros lugares de la región incluidos en las nombradas provincias romanas, aunque conformados por grupos étnicos no expresamente mencionados en la carta (como Paflagonia). En estos territorios convivían, no siempre en buenos términos, distintos pueblos. Por un lado estaban las culturas originarias, grupos nativos que conformaban mayormente los sectores rurales. Sus costumbres particulares nos son poco conocidas y su lengua se ha perdido. Hay referencias a ellos en la *Anabasis* de Jenofonte. Esta misma fuente nos señala la existencia de colonias griegas ya desde varios siglos antes de Cristo. Con la expansión del helenismo a partir de la gesta de Alejandro Magno estas colonias fueron tomando fuerza hasta convertirse en ciudades, centros de poder en la región. Posteriormente quedaron bajo el dominio romano. No es difícil pensar que hubo cierto grado de sincretismo entre los cultos regionales previos y los cultos olímpicos griegos. Los romanos habrían estimulado estas fusiones y las fiestas religiosas serían oportunidad para la expresión de esta diversidad. El culto al Emperador estaría claramente en el centro de estas celebraciones. En las principales ciudades de estas regiones también se encontraban grupos de la diáspora judía, no exentas de un cierto atractivo proselitista.

Estas regiones aparecen incluidas en la lista de lugares de origen de los peregrinos de la diáspora que escuchan la predicación de Pentecostés (Hch 2,9). Si, como sostienen diversos autores, esta lista presenta un catálogo de lugares donde se desarrolló la misión cristiana, tendríamos aquí un indicio de la génesis de las comunidades cristianas de la región. Esto no necesariamente significa, como sostienen algunos autores, que los retornantes tras esta experiencia habrían difundido la nueva fe en sus países de origen. Más vale representaría una evaluación de los lugares donde se habrían asentado comunidades cristianas al tiempo de la redacción de Hechos. Pero aún concediendo este dato, nos vemos sin mayores aportes en cuanto a las características particulares que tomó la fe en Jesús en esos parajes.

Hasta ahora tampoco la arqueología nos ha brindado aportes de valor en este sentido. Los restos más significativos de presencia cristiana en la zona pertene-

cen a Frigia y son del siglo III. Son restos de epitafios, que nada nos dicen sobre el origen y las características de la evangelización en la zona. De manera que debemos contentarnos con lo que nos aportan 1 Pedro y la carta de Plinio para conocer algo de esas comunidades del cristianismo primitivo, su vida y teología.

3. La condición de los "extranjeros residentes"

En un extenso trabajo sobre la Primera Carta de Pedro, John H. Elliott[2] desarrolla un cuidadoso análisis sociológico sobre la probable composición de las comunidades que figuran en el saludo de la Carta: "Pedro, apóstol de Jesucristo; a los extranjeros de la dispersión en Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia". El ámbito geográfico señalado, sin entrar en mucho detalle, abarca la región en la cual se centra este estudio. Las palabras con que el autor se refiere a los receptores de la carta, en nuestras versiones más usadas, se traducen como "expatriados" (RVR60), "que viven como extranjeros" (BJ), "a los judíos que viven fuera de su patria" (Latinoamericana), "a los que viven dispersos fuera de su patria" (Dios habla hoy). La expresión de la Biblia Latinoamericana lleva particularmente a confusión, ya que reduce la condición a "judíos", palabra totalmente ausente del texto y que limita el sentido de la expresión. En el concepto de Elliott, que compartimos, expresiones de este tipo (él las refiere a las ediciones en inglés, pero las observaciones son igualmente válidas para las castellanas y portuguesas) no apuntan claramente al dato sociológico-político encerrado en el texto griego. En el primer versículo de la carta la palabra empleada es *parepidemos*, que tiene un sentido amplio para referirse a toda persona extranjera que está de paso en un lugar. Se refiere a alguien que está ajeno al *demos*, al pueblo legalmente reconocido y organizado. La expresión conexa *paroikos* (lo que está fuera del *oikos,* la casa), que figura en 1,17 y 2,11, tiene connotaciones de tipo social y político, con consecuencias en la vida cultural. Se ha encontrado en escritos seculares para referirse a residentes que carecen de derechos de ciudadanía. No son necesariamente extranjeros, en cuanto a su lugar de nacimiento. Son residentes en la zona o región, pero a los efectos legales carecen de los derechos ciudadanos, en virtud de su origen étnico, condición social o situación económica. Quienes viven en esa situación tienen restricciones y fuertes desventajas frente a los ciudadanos, aunque cuenten con algunas prerrogativas sobre los advenedizos y extraños (*xenos).* El uso coincidente de ambos términos nos lleva a pensar que los receptores de esta carta son personas que, a los efectos sociales y jurídicos, son residentes sin derechos de ciudadanía, pudiendo o no ser extranjeros en el sentido actual de la palabra.

Aún cuando desde un punto de vista legal los *paroikoi* se encuentran en un status intermedio entre los ciudadanos reconocidos y los totalmente destituidos de derechos, siendo en algunos casos hombres libres (2,16) mal haríamos en asimilarlos a nuestras "clases medias". Muchos de ellos son esclavos o pertenecen a otros sectores de la más humilde condición. Su situación social los ubica entre los pobres, habitantes de segunda categoría. No son parte del *demos*, el pueblo institucional-

---

[2] John H. Elliott: *A Home for the Homeless.* Fortress Press, 1981. Citamos de la versión de SCM Press, Londres, 1982. Existen traducciones al castellano y al portugués.

mente organizado, si no que están fuera de los espacios de la decisión política. No forman parte constitutiva de las *oikia,* las "casas" o familias reconocidas en la tradición lugareña, aunque tengan vivienda y familia, o sean esclavos en algunas de ellas. La designación también incluye a los pobres de las zonas rurales (mayormente nativos ajenos a la cultura griega) que dependen de un enclave urbano. Por eso nunca pueden llegar a tener el prestigio social que da el origen, tan apreciado en la política y cultura romanas.

Las restricciones que pesan sobre estos "extranjeros residentes" les impiden tener propiedad sobre la tierra, bien productivo por excelencia, lo que limita totalmente la posibilidad de acceso a la clase fundamental y a los niveles superiores de la escala económica. Los que están sometidos a servidumbre serían esclavos, artesanos urbanos y sirvientes domésticos, ya que el término usado en 2,18 (*oiketai*) tiene esa connotación, el de la casa. Cito a Elliott: "Mencionados explícitamente entre los receptores, además de los sirvientes domésticos, están los hombres libres (2,16), esposas de maridos no-cristianos (3,1-6), para quienes la cuestión de la relación de cristianos con no-cristianos sería particularmente punzante, cristianos con esposas cristianas (3,7), los dirigentes de estas comunidades cristianas (*presbiteroi*, 5,1-4) y los recién convertidos (*neoteroi*, 5,5)".[3] No por acaso en las "tablas de conducta hogareña", que vamos a ver más adelante, falta la referencia al "propietario de esclavos": estos no están incluidos en la referencia que indica el saludo.

El uso del término *diáspora* en el saludo, compartido por la Carta de Santiago[4], trae un nuevo problema. El término tiene un sentido cuasi-técnico para designar a los judíos que, como consecuencia de sucesivos exilios, deportaciones y migraciones, vivían fuera de Judea y Galilea, entre pueblos "gentiles". ¿Es ese el sentido que tiene en este saludo? Probablemente así lo interpreta la Biblia Latinoamericana en su traducción. Pero el contenido de la carta, como luego señalaremos, no parece dirigido a cristianos de origen judío, al menos exclusivamente. Si bien la carta utilizará el término "gentiles" para referirse al mundo externo, no lo hace por oposición al Israel histórico, sino a la nueva comunidad de seguidores de Cristo. Estos están dispersos en el conjunto de estos territorios del Asia Menor, y la situación tanto social como religiosa refuerza ese sentido de exterioridad al que se refiere la condición de "extranjeros residentes". No tienen derecho de ciudadanía, ya no participan de la religiosidad ambiente, sufren de la desconfianza de vecinos y acoso del Estado, como lo reflejan varios pasajes de la carta. En esa situación se sienten más extranjeros que nadie, como exilados en su propio lugar.

El curioso orden en que son mencionados los lugares, separando el Ponto como primera mención y Bitinia como última, siendo que eran parte de una misma provincia en la administración romana, ha dado lugar a diversas interpretaciones. Ya en el siglo pasado F. Hort sostuvo que probablemente el orden representara el itinerario a recorrer por esta carta circular. Su portador, Silvano, habría de desembarcar en El Ponto, y recorriendo desde allí en orden las regiones de Galacia, Capadocia y Asia,

---

[3] Id. p. 69, mi traducción.

[4] En el caso de Santiago, la carta se refiere a *las doce tribus que están en la dispersión*. Esto limita la referencia al Israel histórico, aunque en este caso sabemos que, para un judío rigorista solo permanecían, con cierto grado de pureza, las dos tribus del Sur: Judá y Benjamín.

llegaría a Bitinia para embarcarse nuevamente hacia occidente[5]. Si bien desechamos el origen occidental de la carta, por razones que explicaremos más adelante, resulta atractiva la idea de una carta circular que fuera recorriendo las comunidades de las regiones mencionadas, portada por uno o varios mensajeros, para afianzar la unidad y solidaridad. Esto favorecería una práctica de dar albergue a quienes debían buscar refugio en otras localidades o provincias, por motivo de las persecuciones, lo que los hacía particularmente vulnerables por su condición de extranjeros (4,9).

El tono de la carta nos lleva a pensar en comunidades urbanas. Cuando examinemos la carta de Plinio a Trajano veremos que una de las preocupaciones del gobernador es que la "superstición cristiana" ha excedido el marco urbano y "está infectando el campo". Esto es menos de 20 años después de 1 Pedro. Por lo que todo indica que estamos entre cristianos urbanos.

4. Características del escrito

Si bien no es nuestro propósito hacer un comentario pormenorizado de 1 Pedro, ni entrar en todos los detalles que hacen a su composición, género, estructura,[6] etc., mencionamos algunas cosas que nos permitan discernir aquellos elementos que nos servirán para caracterizar las particularidades que aportan estas comunidades dentro del conjunto de los cristianismos originarios.

En primer lugar, es necesario considerar hasta qué punto la carta permite conocer la realidad de las comunidades de las regiones mencionadas. Es decir, siendo que la carta está dirigida a esas iglesias, ¿refleja la situación y teología de las mismas, o las concepciones de un autor que escribe desde lejos (Roma)? La tradición adjudica esta epístola a Pedro[7], si bien el portador es un representante de la misión paulina (Silvano 5,12). La mención a Babilonia (¿Roma?) como el lugar de origen y de Marcos como "hijo" del autor parecerían afirmar esa lectura. La mención del carácter apostólico del autor (1,1) indicaría que hay una autoridad especial por parte de quien escribe. La expresión que llama a los receptores "elegidos según la presciencia de Dios" (1,2), que forma una inclusión con el final: "elegida juntamente con vosotros" (5,13) apunta a confirmar el sentido de comunión entre emisor y receptor. Sin embargo, sin entrar en cuestiones de autoría, pseudoepigrafía, etc., uno tiene la impresión de encontrarse frente a un esquema teológico que no responde a

---

[5] Citado por Elliott, *op. cit.*, p. 60, y nota 7 (pp. 90-91).

[6] Las propuestas en este sentido son varias. La carta es concebida como liturgia bautismal, o como una homilía bautismal, una carta de exhortación, un tratado teológico-ético con una teología sacrificial, etc. En nuestra opinión las variantes litúrgica y homilética cuentan con poco apoyo. Preferimos leer desde el contexto social la pertinencia de sus connotaciones que verla como una abstracción litúrgica.

[7] Algunos comentaristas hablan de un *círculo petrino*, que habría originado esta carta, Judas y 2 Pedro. Si bien esta sofisticación supera el problema de fecha y ocasión para el apóstol Pedro, en la medida en que ese círculo reside en Roma no resuelve algunos de los problemas que hacen al conocimiento inmediato de las situaciones aludidas, ni a las diferencias teológicas con otras expresiones claramente originadas en Roma. A pesar de ciertos contactos con la epístola a los Romanos, que otros autores usan para vincular la carta a la tradición deutero-paulina y a la pastorales, también en este caso hay que valorar los matices diferenciadores en teología, situación y vocabulario. Muchas de estas teorías provienen de ciertos círculos del academicismo nordatlántico con cierta tendencia a disminuir la importancia de las persecuciones, y a disminuirla específicamente para esta carta.

la tradición paulina (aunque haya puntos de contacto), pero menos aún a un judeo-cristianismo como podría esperarse del entorno petrino. Un judeo-cristiano jamás escribiría a otros cristianos de origen judío hablando acerca de "una vana manera de vivir, la cual recibisteis de vuestros padres" (1,18), ya que eso sería desacreditar las tradiciones judaicas. Tampoco se reflejan en nuestro texto las preocupaciones de institucionalización eclesiológica al estilo de las que se pueden leer en los círculos del así llamado proto-catolicismo, propio de las tendencias más occidentales del cristianismo. La distancia en términos de lenguaje, figuras, sentido de autoridad, etc., con la Carta de Clemente a los Corintios, que se origina en Roma en la misma época, es significativa. En 1 Pedro el esquema comunitario parece apoyarse en el tema de "la casa", en el sentido de los "hogares-iglesia" de los primeros tiempos de la misión. El fuerte componente apocalíptico también desmiente una teología de asentamiento eclesiástico. El conjunto de estos factores, aquí apenas enunciados, marca una distancia con las teologías cristianas vigentes en la parte occidental del Imperio en la última década del primer siglo. La epístola es portadora de un mensaje más cercano a la situación concreta, antes que una misiva desde un lugar distinto y distante. De manera que me inclino a pensar que la carta sale de círculos del propio cristianismo de la región. La mención de Babilonia no debe desorientarnos: es un nombre simbólico y como tal puede acumular diversos significados. Babilonia es Roma, pero es cualquier lugar donde el modo de gobierno imperial ataque a los portadores de la fe. Así también lo entiende el Apocalipsis. De manera que Babilonia puede ser Sinope, Nicomedia o cualquier otra ciudad de importancia en la región donde se emplace el poder romano y se honre al Emperador como un dios.

Otro aspecto que debe considerarse es el cambio de tono de la carta, que se registra en el paso de 4,11 a 4,12. No solo porque 4,11 concluye con una doxología propia de un final de carta y 4,12 arranca con una formulación distinta, que termina con una nueva doxología en 5,11. El contexto que se refleja antes y después de ese quiebre ha variado. En la primera parte uno puede notar que hay una situación de tensión con las autoridades, ya que los cristianos son llevados ante las cortes (3,14-16) pero todavía hay cierta confianza en que éstas están para obrar el bien (2,14). Esa confianza parece haber desaparecido en el segundo tramo. Allí solo se habla de padecimientos, y los que los persiguen son los que blasfeman el nombre de Cristo (4,14), los que no obedecen el Evangelio de Dios (4,17), y finalmente agentes del mismo diablo que se pasea como león rugiente (5,8). Este cambio de tono no ha pasado desapercibido para varios comentaristas[8]. Se propone, entonces, considerar que estamos frente a dos misivas: una formulada en tiempos más o menos estables, cuando no había una persecución generalizada en la región, si bien siempre las comunidades cristianas eran tenidas bajo sospecha por las autoridades; la segunda parte se escribe frente a un embate persecutorio más agudo ("el fuego de prueba que os ha sobrevenido", 4,12), persecución hecha por "el solo nombre" (4,14, ver *Carta de Plinio*... más adelante).

---

8 Las opiniones están divididas entre quienes abogan por una unidad (especialmente defendida por quienes ven la carta como un documento litúrgico) y quienes la consideran como dos cartas. Los primeros señalan la continuidad temático y teológica. Pero el análisis contextual que aquí proponemos parece inclinar la balanza a favor de una distinción entre dos momentos de redacción. Incluso el esquema apocalíptico entre ambos momentos se ha modificado parcialmente, como veremos más adelante.

Esto nos podría llevar a pensar en los tiempos finales del emperador Domiciano. Hasta el año 92 su gobierno fue más o menos tranquilo y una cuidadosa administración provincial trajo un tiempo de bonanza (especialmente a los sectores altos de la sociedad). Pero en el 93 se produce una crisis política, que terminará con su asesinato en el 96. Estos tres últimos años de su gobierno se caracterizan por encarnizadas persecuciones a sus diversos enemigos y una lucha por imponer de una manera más contundente el culto al Emperador endiosado[9]. El cambio de tono reflejaría esta transición. Quienes elaboraron la primera parte, más confiada, viéndose ante una vuelta de tuerca en la persecución, necesitan ahora dar un mensaje más contundente, reforzar el vínculo interno y plantear las respuestas frente a la nueva situación, que no es sólo local sino mundial (5,9). Se escribe entonces este "apéndice", de tono más dramático, que en la edición final quedó incorporado antes del final de la carta original (5,12-14). El lenguaje y otros elementos, sin embargo, no marcan una gran distancia entre ambos escritos. Por eso me inclino a suponer que el conjunto debe provenir de un mismo círculo, con tres o cuatro años de distancia entre la primera y la segunda parte, lo que nos lleva a los años 90-92 para la primera parte, y 94-95 para la segunda[10].

5. Un cristianismo de residentes pobres

¿En estas condiciones concretas, cómo serían la práctica y teología de los grupos cristianos de Bitinia, Ponto, Capadocia, Galacia? ¿Cómo puede surgir un "cristianismo originario" diferenciado de las otras vertientes que nos permite entrever el Nuevo Testamento y otros documentos y hallazgos? Algunas características se mostrarán comunes y concurrentes con otras expresiones cristianas del primer siglo que luego coincidieron en "la gran Iglesia". Pero aquí nos interesa sobre todo averiguar que particularidades le dieron sabor propio y regional a este grupo identificado en torno de la 1 Pedro.

5.1. Vigencia del pensamiento apocalíptico

Varios pasajes, tanto de la primera como de la segunda parte de la carta muestran la vigencia del pensamiento apocalíptico. Esta concepción perdura en Asia Menor en el fin del primer siglo (tanto esta carta como el Apocalipsis de Juan son buenos ejemplos), mientras cede en teologías como las de Clemente o Lucas. Es en

---

9 Ciertos autores tienden a negar la posibilidad de una persecución extendida al cristianismo en tiempos de Domiciano. Sin embargo, creo que no es necesario demostrar una persecución extendida y sistemática específica para los cristianos para aceptar que, dada la particular postura de los creyentes en Jesús frente al culto Imperial, ante cada nuevo embate de imposición de esta práctica las comunidades cristianas resultaran particularmente afectadas y lo interpretaran como una particular embestida a la naciente fe.

10 Varios trabajos, especialmente a partir de la obra de D. Balch: *Let wives be submissive: The domestic code in 1 Peter.* Scholars Press, Chico, CA, 1981, han planteado que más que una persecución política se trataría de pequeñas persecuciones originadas en conflictos domésticos. Creo que, por razones que se exponen más adelante, esto puede ser sólo una parte de la situación, pero varias expresiones de la epístola apuntan a un entorno político y social agresivo, más que a situaciones domésticas localizadas, aunque éstas no puedan descartarse como parte del problema.

Asia Menor y las regiones contiguas donde los cristianos están experimentando las mayores agresiones, tanto del poder administrador imperial como de la sinagoga. Esto mostraría que estamos ante comunidades más afectadas por la persecución y más conscientes de su fragilidad e impotencia, cuya vida y teología se diferencian de las que van encontrando un lugar más seguro en su entorno. Sin entrar ahora en una larga argumentación acerca del origen y sentido del pensamiento apocalíptico, sobre el que hay una extensa bibliografía y discusión[11], mantenemos la tesis de que esta forma de expresar la fe está vinculada a experiencias de padecimiento que se presentan como sin salida aparente. Las condiciones de vida se tornan tan cerradas que la única salida perceptible es una intervención directa del poder divino, una intervención absoluta y definitiva que altere totalmente el orden opresivo existente (que es la actual configuración de la totalidad del orden cósmico). El pensamiento apocalíptico aparece entonces como una fuerza vitalista, que permite mantener "una esperanza viva" (1 Pe 1,3) en medio de una adversa correlación de fuerzas, que se presenta como abrumadora e inmodificable. La historia está bajo el juicio de Dios, y ese juicio, que se anticipa en el testimonio de la comunidad fiel, relativiza los sufrimientos del tiempo presente[12].

De hecho, la palabra "*apokalypsis*" y sus derivados aparece cinco veces en el texto (1,5; 1,7; 1,13; 4,13; 5,1), y todas ellas en contextos en los cuales es posible referenciarla a los tiempos postreros, a la revelación definitiva de la gloria de Cristo. El conjunto de 1,3-8 introduce la carta y explicita programáticamente su sentido. En ese conjunto, los vv. 5-7 están elaborados sobre el eje apocalíptico. El v.5 hace referencia a la "salvación dispuesta para ser revelada en el último tiempo", que permite vivir con alegría a quienes están, en este momento, soportando las pruebas (1,6). La esperanza generada por la certeza de esta presencia gloriosa de Cristo en su revelación (v. 7) permite mantener la fe y le da sentido aún a este tiempo de dolor. El párrafo presenta, así, un conjunto de palabras orientadas a sostener el sentido vital de la fe: esperanza, alegría, gloria, salvación se repiten en este apretado párrafo, que sin embargo habla, en el mismo centro, de la aflicción de la prueba.

El texto de 1,13 recurre en el concepto de revelación como gracia esperada, lo que permite mantenerse íntegro y centrado en este tiempo de espera. Eso es lo que permite afirmar la esperanza. Este tiempo es "el tiempo del destierro" (1,17), y las conductas adoptadas deben mostrar el valor de la elección que Dios ha hecho de sus testigos en este tiempo. Esto significa desprenderse de las conductas que caracterizan el entorno social como las que informaron sus vidas previamente, en el "tiempo de la ignorancia". Tomando el conjunto uno puede leer un esquema de tiempos que se dan en la vida del cristiano: el tiempo de la ignorancia, el tiempo de la gracia en esperanza, que es también el tiempo del destierro, y el tiempo de la salvación, que se dará en la revelación final de la gloria de Cristo. Este esquema de tiempos aquí se refiere a los tiempos en que se vive la fe. Pero no por eso deja de corresponderse a tiempos históricos, como suele ocurrir en las lecturas apocalípticas de la historia. Efectivamente, el tiempo de la ignorancia es un tiempo caracteri-

---

11 Ver el N° 7 de RIBLA. También el primer capítulo de P. Richard: *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José de Costa Rica, 1994.

12 En esta misma línea creo que se manifiesta el apocalipticismo paulino. Ver mi: escrito "Sentido y fin de la Historia en el Teología paulina", **Cuadernos de Teología**, ISEDET, Buenos Aires, 1995/I.

zado como propio de "la conducta necia de vuestros padres"(1,18). Es el tiempo que aún vive el mundo que circunda a los creyentes, por lo cual ellos y ellas son vistos como extraños. Esta misma expresión marcaría una total ruptura con los conceptos centrales de las culturas de la antigüedad, tanto judía como gentil. Ni unos ni otros podrían admitir que las tradiciones heredadas de los padres sean calificadas como "necias". Por el contrario, la antigüedad de las tradiciones y su estricto cumplimiento eran señal de verdad e integridad.

Esta caracterización de la vida anterior de los creyentes y del mundo circundante aparece como opuesta y en enemistad con la vida que debe caracterizar a los *rescatados*. Los vv. siguientes (18-21), que tienen estructura poética, recuerdan el sentido de este rescate, probablemente desde una composición basada en una fórmula credal. Pero también abona la caracterización de la historia en etapas que se reproducen en la vida del creyente: llama "último de los tiempos" (v. 20) el tiempo de la manifestación de Cristo. Así el creyente anticipa en su vida un momento posterior para la vida del mundo, cuando la manifestación de la gloria sea plena. Esa esperanza es posible por la fe en Dios. Es en este contexto que nuevamente se señala el carácter de "extranjeros residentes" (v. 17) de los creyentes. Las interpretaciones espiritualistas han tomado esto en el sentido del cristiano viviendo en este mundo como un peregrino en camino hacia la verdadera patria que está en los cielos (la BJ inaugura sus notas a la Epístola con esta interpretación: cf. BJ, nota 1,1). Por el contrario, especialmente cuando se consideran las pautas de conducta a seguir, pensamos que la comunidad autora se invita a hacer presente en este mundo y este tiempo las formas de vida que ha inaugurado Cristo, aún cuando ha sufrido el rechazo de los poderosos (2,4-8). Pero este tiempo es un tiempo abreviado: la expectativa del fin es a corto plazo (4,7) y por ello urge mostrar una conducta acorde con esta certeza. De esa manera se construye una nueva casa. Quienes son considerados habitantes sin derechos, que no son ni pueblo ni dignos de compasión para las leyes del Imperio, son llamados a formar un nuevo pueblo, nación santa, y a ser compadecidos en esta nueva realidad que presenta Jesús. No es casualidad que las fórmulas doxológicas que cierran el capítulo 3 y el final de esta carta (4,11) coincidan en señalar que Cristo tiene el gobierno de todos los tiempos.

En el comienzo de la sección que constituye el apéndice o segunda carta (4,12-5,11) reaparece el mismo motivo. Efectivamente en 4,13 se invita a mantener la alegría a pesar de, o justamente por, estar padeciendo, acompañando los sufrimientos de Cristo. El conjunto de alegría, revelación, gloria, que vimos en la introducción de 1,3-8 se repite, en una formulación más apretada, en esta segunda introducción. Pero también aquí el motivo del sufrimiento ocupa el centro y permite la identificación con Cristo. Este sufrimiento está mostrando que el tiempo del juicio se ha acelerado. Ha llegado el *kairos*, el momento oportuno de comenzar el juicio, y ha comenzado por la misma "casa de Dios"(4,17). Se distinguen pues, el tiempo "primero", donde hay una prueba que los creyentes deben pasar auxiliados por el creador fiel (v. 19), y un tiempo final donde los que ahora persiguen serán ellos sometidos a juicio. La intensificación de la persecución ha llevado a afinar el esquema de los tiempos. Pero este tiempo de persecución y sufrimiento es pasajero, es breve, para dar paso al tiempo definitivo, donde se establecerá la ciudadanía plena de quienes ahora aparecen como extranjeros. Ese tiempo de persecución se verá compensado cuando se reciba la corona de gloria inmarcesible, al manifestarse "el gobernante de todos los pastores" (5,4).

Este esquema apocalíptico, si bien no conforma un Apocalipsis completo y elaborado, permite sostener, tanto en su expectativa como en su conformación y concepción de los tiempos, la esperanza en tiempos difíciles de persecución. Aparece como palabra de consuelo y sostén, como fuerza vitalizadora. No es una apocalíptica fatalista o de evasión. No elimina la responsabilidad ante la comunidad de fe, ni ante la comunidad humana más amplia. Tampoco se apoya en un determinismo cerrado. Su esquema de los tiempos responde a una situación contextual concreta, tanto que, como hemos señalado, se produce una pequeña modificación cuando la persecución se acentúa. Puede percibirse claramente como la concepción apocalíptica sostiene y se sostiene en medio de un tiempo de opresión. No es una visión de "peregrinación" al más allá, sino un recurso teológico para enfrentar un doloroso, un aquí de sufrimiento, sin renunciar a la esperanza, sino manteniéndola viva, operante. Pero tampoco es un apocalipticismo de combate, una invitación al enfrentamiento final. La comunidad autora es demasiado consciente de su marginalidad histórica como para intentar situarse en el centro de la misma y modificarla desde una acción de combate. Su tarea será sostener este tiempo mostrando su capacidad de ir construyendo una casa distinta en este mundo creado, aún en medio del dolor y del juicio.

5.2. La construcción de la casa

A partir de esta concepción de los tiempos, para poder soportar mejor este tiempo de persecución no sería ajeno al propósito de esta carta el establecer o reforzar un nexo comunitario entre comunidades. Para ello se utiliza la figura de la casa *(oikos),* justamente para estos cristianos que son definidos políticamente y legalmente como de afuera de la casa *(paroikos).* Varios autores han destacado últimamente el valor y el riesgo de esta figura de la casa como imagen eclesiológica, que encuentra en esta epístola una fuerte raigambre. Por un lado la metáfora de la casa ofrece el valor de un lugar de refugio, de un espacio protegido. Es una nueva construcción, afirmada sobre "la piedra que los edificadores han desechado y que ahora resulta ser elegida por Dios" (2,4). Justamente esta casa es espiritual y los creyentes son piedras vivas usadas en esta construcción. Es una construcción que ocurre en este tiempo y en este mundo. No es una casa atemporal en el cielo, sino una residencia en la cual actualmente son construidos, para suplir la falta de casa a la que los condena la condición social, política y ahora religiosa en la que se encuentran.

Pero en el mundo antiguo (como suele ocurrir también en el moderno) la figura de la casa ofrece un paradigma ambiguo. Porque la casa parece por un lado un lugar de seguridad y consuelo, pero por otro presenta, una fuerte estructura patriarcal, un espacio jerárquico, donde mujeres, esclavos, jóvenes deben ceder ante la autoridad del padre. Además hay que tomar en cuenta que en la tradición grecolatina la casa aparece como modelo de la organización política. El Imperio Romano utilizaba la figura de la casa y daba al emperador el título de "Padre de la Patria" como una forma de legitimar su autoridad. Esta ambigüedad informa la historia de la interpretación de 1 Pe, ya que ha sido usada en sentido de refuerzo de la autoridad masculina, patronal y política.

La exégesis bíblica en tiempos recientes ha estudiado los códigos de conducta doméstica (llamados en alemán *Haustafeln*) que aparecen en algunos escritos neotestamentarios (Colosenses, 1 Pedro) comparándolos con las recomendaciones

de conducta doméstica de los escritos de los filósofos estoicos y proponiendo una relación entre ambas "tablas". Pero a diferencia de las "tablas domésticas" estoicas, que Balch y otros proponen como modelo seguido por el /los autor/es de 1 Pe, estos consejos no están dirigidos al padre de familia (*oikodespotes*) para ordenar su casa —son justamente los únicos que no son mencionados— sino a los subordinados (esclavos, esposas) a los que los filósofos estoicos jamás dirigen una palabra. La preocupación estoica reside en ordenar la casa a fin de evitar conflictos que le quiten la quietud que anhelan y que constituye el sentido último de su filosofía. Por su parte, 1 Pedro busca crear un espacio adecuado para el testimonio de la nueva fe. Mientras los escritos estoicos abundan en la reflexión sobre las condiciones domésticas, los textos bíblicos son sucintas recomendaciones prácticas. Hace a nuestro tema, entonces, poder discernir si la filosofía dominante en la época se refleja en esta comprensión de la fe cristiana, o si ésta se construye diferenciada. Nuestra lectura no encuentra una relación de dependencia entre las tablas estoicas y estos consejos. Sus públicos, sentido forma, difieren. Es cierto que la temática coincide, pero es una temática común que hace a la vida cotidiana. Pero por otro lado hay que admitir que ciertas ideas dominantes de la época se encuentran expresadas en nuestro texto. 1 Pedro parece reforzar las líneas de autoridad doméstica para asimilarse al esquema cultural dominante en el mundo grecorromano y de esa manera eliminar uno de los motivos de crítica que usaban los detractores del cristianismo[13].

No podemos en el breve espacio de este artículo entrar en todos los argumentos y sutilezas que supone la situación planteada. Es visible que, por un lado, "Pedro" espera que los cristianos construyan las comunidades de fe como una casa propia, hospitalaria y fraterna en donde puedan encontrar refugio y alivio quienes cargan con dolores y persecución (1,22-23; 3,8-12). Una casa donde se ponga fin a las prácticas violentas. Pero por el otro, acepta como una situación dada que en las casas reales donde viven, especialmente frente a maridos o patrones no cristianos, deben mostrar una disposición que no ofrezca motivos de castigo o venganza. Aunque esto a veces signifique tolerar tratos injustos. Por cierto que la hermenéutica feminista ha encontrado difícil sacar ninguna interpretación positiva a textos como los que abren el cap. 3[14]. De la misma manera el texto de 2,18-20 fue usado para justificar la esclavitud y la sumisión de los esclavos[15]. Al cambiar el contexto de lectura estos "consejos prácticos" destinados a resolver cuestiones inmediatas en favor del

---

13 Esa tesis ha sido sustentada por D. Balch (op. cit.) entre otros. J. Elliott considera que los elementos de ruptura con el entorno son más fuertes que este sentido de asimilación. La pregunta puede darse vuelta. ¿Es posible pensar, a partir del contexto concreto, que la carta exhorte a los esclavos a rebelarse y a las mujeres a la desobediencia? ¿Cuáles serían las consecuencias para las personas involucradas? Esto mostraría una estrategia evangelizadora que parte de una evaluación realista de las condiciones y relaciones de poder en la que se encuentran los receptores. Creo, por lo tanto, que más que una búsqueda de asimilación al modo dominante, lo que le preocupa al círculo autor de 1 Pedro es la necesidad de dar un testimonio creíble en este tiempo de juicio. Admito, sin embargo, que frente a prácticas de violencia o abuso sexual por parte de patrones o maridos autoritarios que eran frecuentes en el mundo antiguo estos consejos resulten repulsivos a la mentalidad moderna.

14 Así, por ejemplo, el comentario de Kathleen E Corley en: E. Schüssler Fiorenza (de.) *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*. Crossroad, New York, 1994, Vol. 2, pp. 349-360.

15 Notar que en este particular pasaje el término para siervo es *oiketai*, esclavos domésticos. El término no resulta necesariamente extensible a todas las formas de esclavitud.

testimonio de fe y la situación de cristianos despojados de todo poder social, se transformaron en palabra normativa dicha desde el poder. Hoy debemos hacer un esfuerzo por recuperar aquellos elementos del contexto original que nos muestren el alcance real de estas palabras.

¿Cuán contenedoras podrían ser estas pequeñas comunidades? Si pensamos en el amplio y variado espectro geográfico al cual se dirige este texto, sin duda encontraremos que muchas de ellas seguramente eran bastante pequeñas. La persecución habría diezmado algunas, muchos habrían renunciado a su fe por temor u otros motivos (cf. *Carta de Plinio...*). No es casualidad que el saludo sea a quienes están en la dispersión. Quizás esta dispersión se refiera a la situación de las comunidades aludidas, que vivirían en un relativo aislamiento unas de otras, sin una organización vinculante. Reunidas en Cristo encuentran una referencia común, pero esto no necesariamente genera un vínculo que les permita experimentar este sentido de pertenencia como una realidad cotidiana, y menos aún considerarse como una unidad institucional. De hecho, Cristo, en sus padecimientos, es la autoridad eclesial mencionada fuera de los presbíteros locales: "Porque eran como ovejas descarriadas, pero ahora han vuelto al Pastor y Obispo de sus almas" (2,25-RVR). Si bien en el encabezamiento el autor se identifica como Pedro, con el título de apóstol, luego se verá que ello no aparece como señal de una autoridad superior, ya que hablando a los presbíteros (ancianos) locales se define como "copresbítero" (5,1). Y en ese mismo contexto, hablando de las responsabilidades de los presbíteros como ejemplos, invitándolos a la moderación y claramente planteando un modelo no-autoritario de conducción, Cristo es llamado el "gobernante de los pastores" (*arjipoimen*).

Por el contrario, cuando en 4,15 se hace un catálogo de conductas a evitar, mientras las tres primeras se refieren a delitos punibles por el estado, la última es *allotriepiskopos*, que nuestras versiones traducen por "entrometido". Esta palabra no aparece en ningún escrito griego previo, por lo que parece ser un neologismo acuñado por el/los autor/es. Significa, textualmente, supervisar la tarea de otros, o, en lenguaje eclesial, "hacerse el obispo (episkopos) de otros". ¿Se referirá a que algunos yerran por querer extender su autoridad más allá de su propia comunidad, imponer un *episcopado* en comunidades que se han caracterizado por una relación horizontal de hospitalidad? Esto explicaría la anterior invitación a ser hospitalarios sin murmurar (4,8-9). Así se procura evitar que, dadas las características del sistema clientelar romano, se justificaran las aspiraciones de convertirse en patrones de las comunidades por parte de aquellos que debían asumir un papel de hospedadores, cuidadores y protectores de otros.

La suma de estas recomendaciones, el cuidado para no justificar conductas autoritarias o afán lucrativo por parte de los presbíteros, el hecho de que el propio círculo autoral llama a Pedro "un presbítero entre otros", y que los títulos de Obispo, Pastor y Jefe de pastores sea adjudicado sólo a Cristo parecería indicar una eclesiología de pequeñas comunidades dispersas, vinculadas afectivamente, pero sin un ordenamiento de autoridad episcopal. En medio de la persecución, entonces, frente a la tentación de aislarse para protegerse, o quizás, por el otro lado, a alguna tendencia a encolumnarse todos tras una autoridad fuerte, la carta más vale invita a evitar cualquier tipo de agresión, murmuración o imposición interna y a practicar una hospitalidad caritativa, a construir una casa común y fraterna.

5.3. Sufrir por el nombre de Cristo

Asia Menor fue la cuna y centro del culto al Emperador. Los estudios sobre este tema han demostrado que algunos emperadores aceptaron, favorecieron y extendieron esta práctica, que encontraron ya existente en esta región. A tal punto que numerosos historiadores modernos del periodo romano han llegado a la convicción de que el aparato ideológico romano que permitía organizar al Imperio como unidad se apoyaba justamente en el culto al Emperador. El Apocalipsis de Juan, proveniente de la misma región, al menos parcialmente, y de aproximadamente la misma época, es otra muestra de lo que ello significaba para los cristianos. Si bien los documentos históricos con que contamos (que son solo fragmentarios) no abundan en detalles acerca de las persecuciones en áreas específicas, es posible deducir que es en ésta región donde se produjeron los conflictos de mayor importancia en torno de la disyuntiva entre el culto al César y el reconocimiento del Señorío de Cristo, al menos en el primer siglo.

Es imposible tener una mirada "objetiva" en torno de la persecución. La única mirada "objetiva" en estos temas es la mirada de la víctima. Para quienes miran de afuera y hacen estadísticas las persecuciones pueden ser menores, localizadas, acotadas. Para quien es perseguido una persecución acotada y localizada es "la persecución", con toda su carga de angustias, temores, destrucción de la cotidianeidad. Aun cuando sólo unos pocos, porcentualmente hablando, experimenten en forma física y directa la cárcel, tortura o muerte, el clima generado entre quienes se encuentran en los círculos perseguidos modifica totalmente la cosmovisión. Esta comprensión es necesaria para poder considerar el modo en que los autores/receptores de 1 Pedro ven su mundo, y por lo tanto, conciben su fe y la proyectan.

Una cosa aparece clara: si hemos de ser perseguidos, dicen, que lo seamos por aquello que justamente reivindicamos. Y es que la raíz de todo el conflicto que viven está en su comprensión de la realidad y el mundo circundante. Ellos han sido re-engendrados a partir de la muerte y resurrección de Jesús. Este acto soberano y gracioso de Dios modifica su comprensión de lo que verdaderamente es poder, es señorío, es pertenencia e identidad. Por sostener esta nueva identidad, que los acredita humanos y dignos, frente a la anterior identidad que los establecía como advenedizos e indignos, rechazan ciertas exigencias que conforman la cultura dominante. Así, como hemos señalado, aparece la insólita frase de 1;18, "la inútil manera de vivir de la tradición paterna". Aunque "Pedro" parece no tomar conciencia de la total ruptura que esto significa para el orden existente, difícilmente encontremos otra expresión tan fuerte para condenar, con una sola frase, tanto la cultura judía como la gentil. Esa ruptura implica la modificación de las conductas, ahora calificadas como inmorales, antes aceptadas como normales (4,2-4). Es más, se reconoce que el abandono de esas prácticas (vinculadas a diversos cultos) ha provocado asombro y crítica por parte de los vecinos que antes los veían compartirlas. Desde el lado de quienes son patrones de estos esclavos, maridos de estas esposas, vecinos reconocidos de estos "extranjeros residentes" surge la pregunta: ¿y quiénes son estos, advenedizos y subalternos, a todas luces inferiores, qué se creen ahora, para criticar nuestras costumbres, diferenciarse de nuestros cultos, cuestionar nuestras prácticas y darle la espalda al Emperador?

Esta misma pregunta surgiría en los tribunales, cuando estas faltas tomaban estado público, especialmente si la situación afectaba el status de los esclavos o el culto al Emperador. La respuesta "en razón de la esperanza" (3,15) sería algo así como "nosotros somos un pueblo de sacerdotes, una nación escogida, rescatada de la vana manera de vivir de la tradición patria, por el Cristo muerto por las autoridades judías y romanas y resucitado por Dios, al único al que le rendimos culto porque es el único al que reconocemos Señor, y que pronto vendrá para juzgar a todos según su justicia. Todos los demás son dioses falsos, y el Emperador un ser humano respetable porque tiene poder, pero no hemos de reconocerlo como deidad. Todas las dominaciones y potestades están sometidas a este Cristo". Por más que esta respuesta sea dicha con mansedumbre y respeto, ciertamente no sería del agrado de autoridades y patrones. Como veremos en la Carta de Plinio persistir en esta respuesta, aunque no se demostrara ningún otro delito, es suficiente para llevar a la pena de muerte. Y no cabe duda que, para la mentalidad y la ideología romana del poder, poco podía ser más cultural y políticamente peligroso que una respuesta por el estilo. Porque se socavan las bases de todo el aparato ideológico que sustentaba la hegemonía imperial que se organizaba a partir del concepto de la *pax deorum* y la cohesión en torno de la figura imperial.

El texto refleja, en su primera parte al menos, una visión aún un tanto ingenua del conflicto. Aún se espera que las autoridades (sean de la esfera privada —patrones, jefes de familia— o estatales) reconozcan en los cristianos a personas honestas, diligentes, humildes. Las exhortaciones a obedecer al Rey y a los gobernantes que este delegue[16], por causa de Cristo, a los patrones, aún a los severos, siguiendo el sufrimiento injusto del crucificado, o las esposas ante maridos no creyentes para ganarlos a la fe, obedecen a este razonamiento. Por eso deben evitarse las conductas que puedan provocar una intervención de las autoridades en virtud de leyes criminales. 1 Pedro no trata, es evidente, de subvertir el orden político o las estructuras sociales del Imperio. Y quiere dejar eso en claro. Pero, a sabiendas o no, la fe de estos humildes extranjeros cuestiona las concepciones básicas que hacen a ese orden político y social, aunque en su práctica traten de desmentirlo, y en eso las autoridades romanas son más claras que los mismos cristianos.

Cuando la cuestión aprieta y la persecución por el solo nombre de cristiano se hace evidente, entonces esa ingenuidad empieza a desaparecer. En este sentido, como hemos dicho, es necesario evaluar los matices que se modifican de la primera a la segunda parte de la carta. A partir de 4,12 desaparecen las tablas domésticas y las palabras confiadas en el cometido bienhechor de las autoridades humanas. No

---

16 El texto griego se presta a confusión: "subordínense a toda creación humana por causa de Cristo, sea un rey, como el que tiene poder, sea un gobernador, como por él enviado" (2;13-14a). Entiendo que el que envía a los gobernadores es el Rey, y la fuente del poder de estos es la autoridad real como institución humana poderosa. Algunos exégetas interpretan las palabras finales "por él enviado" como refiriéndose a que los gobernadores son enviados por Cristo, dando así un matiz de voluntad divina a las autoridades terrenas. Por el contrario, entiendo que el texto claramente reconoce que el poder político (el Rey) es una creación humana, a la cual hay que subordinarse debido a su poder. Esto hay que hacerlo por causa de Cristo, es decir, para dejar en claro que no anima al cristiano un motivo político de insubordinación, sino solo la lealtad al Señor. Los gobernadores tienen poder por delegación del Rey (Emperador). Esto refleja la concepción romana, que el texto respeta. Pensar que el Rey tiene autoridad como institución humana pero que el gobernador es enviado por Cristo resulta absurdo y forzado.

hay que justificar la represión con actos criminales, pero se padece aún por causa de la justicia. El adversario anda buscando a quien devorar. Es el mismo diablo. Es el mismo que en otros lugares del mundo está haciendo sufrir a los hermanos. Es una señal del comienzo del juicio. Frente a esto hay que fortalecer el vínculo interno. No hay que atraer la represión con bravuconadas, pero si se da, hay que mantenerse firme y aceptar que la contraparte de este sufrimiento es la victoria que se mostrará en el Cristo. Entre tanto, a ningún poder humano podemos confiarnos, sino sólo al Creador fiel.

6. Un tiempo después...

Tras el conflictivo epílogo de la era de Domiciano accede al poder Nerva, y tras un reinado breve (96-98) le sucede Trajano, el primer emperador de origen provincial, que gobierna diecinueve años (98-117). Durante parte de su reinado designa gobernador de El Ponto y Bitinia a Cayo Plinio, el Joven, llamado así por contraste con su tío, Plinio el Viejo, autor de obras de filosofía e historia natural. Cayo Plinio era un hombre de fortuna, muy allegado a Trajano, perteneciente a la clase senatorial, aunque con limitada experiencia política. De manera que, ante cualquier novedad, consultaba al Emperador sobre los modos de proceder y pedía su aprobación. Entre las muchas cosas que le refiere, que van desde importantes decisiones de estado hasta temas menores, aparece esta carta sobre la situación de los cristianos en la provincia que le toca administrar. Si bien no es posible datarla con precisión, generalmente se la ubica en los alrededores del año 110[17], o sea que han transcurrido menos de 20 años de 1 Pedro. Probablemente vivían aún muchos integrantes de las comunidades receptoras de 1 Pe cuando escribe Plinio.

6.1. Una comunidad en expansión

Esto nos permite historiar algo de esas comunidades algún tiempo después de la carta, así como también ver las características que tenía, al comenzar el segundo siglo cristiano, el cristianismo que se formó en esas provincias. Sin pretender hacer una exégesis detallada de la carta de Plinio, es posible descubrir algunas cosas donde la relación entre este escrito y la 1 Pedro parecen confirmarse mutuamente.

Es evidente que las comunidades cristianas han crecido. Plinio señala que "multitud de personas" de toda edad, condición, sexo han sido acusadas con justicia de ser cristianas. Los templos paganos han sido descuidados, no hay compradores para la carne de los sacrificios. Algunos han sido enviados a Roma para ser juzgados pues se reclaman ciudadanos romanos. Muchos también, sin embargo, han desistido de su identidad cristiana ya sea ante los tribunales de Plinio, o han alegado haberlo hecho ya previamente, incluso más de 20 años antes. Esta "superstición perversa y desmedida" se ha extendido de las ciudades a las aldeas y zonas rurales. ¿Qué nos indica todo esto?

---

[17] Esto hace que esta carta sea el primer documento externo con referencias al cristianismo que nos haya llegado hasta hoy. Si bien las obras de Tácito y Suetonio traen referencias anteriores al cristianismo, lo hacen con posterioridad, ya que sus obras son de carácter histórico. Estos autores son aproximadamente contemporáneos de Plinio, pero éste es el único que hace referencias de primera mano.

Aquellos primeros grupos modestos de extranjeros residentes, de hombres y mujeres sin derecho de ciudadanía, han logrado, a pesar de las persecuciones, extender su fe en forma admirable. A tal punto que han llegado a acercar a sus comunidades a quienes gozan de la ciudadanía romana[18]. Es de notar que si éstos habían sido remitidos a Roma para ser juzgados fue porque no habían renunciado a su fe en la primera audiencia. Pero su poder político local, si lo hubiesen tenido, o su condición legal como ciudadanos, no alcanza para ponerlos a resguardo de las acusaciones ni proteger a sus hermanos de las comunidades. Varones y mujeres, jóvenes y adultos, esclavos, libres, ciudadanos comparten la comunidad. Todos sufren por igual ante la acusación de ser cristianos. Deben pasar por las mismas pruebas. Algunos abandonan la fe. Algunos ya la habían abandonado durante las persecuciones a las que se refiere 1 Pedro, si nos atenemos a que ellos mismos declaran que hace 20 años que renegaron del cristianismo. Otros se mantienen firmes y pagan con la vida, después de rechazar dos y tres veces el juramento propuesto por el gobernador ante los dioses romanos y la estatua del Emperador[19].

Por otro lado, el celo misionero de estas comunidades había superado también la barrera cultural del enclave urbano grecorromano. La alusión a la extensión de "esta superstición" al campo no tiene, como hemos visto, connotaciones solo geográficas. Es posible pensar que la persecución haya empujado a algunos cristianos a buscar refugio en aldeas alejadas de los centros urbanos más controlados o a aprovechar la hospitalidad en las zonas rurales. Esa misma situación habría posibilitado la evangelización del campo. Curiosamente, la fe que tiene su origen en el ámbito rural de Galilea se difunde por medio de enclaves urbanos, para luego volver a hacerse rural en otros parajes.

Los sectores poblacionales que más resistencia ofrecían a la penetración de la cultura grecorromana era el ámbito rural, donde subsistían las lenguas y culturas originarias. Allí también había llegado la nueva fe. ¿Cómo serían las expresiones de ese cristianismo rural en tierras del Asia Menor? Desgraciadamente no tenemos elementos para reconstruirlo. Debemos conformarnos con saber que los habitantes de las áreas rurales eran los más pobres y despreciados, y a la vez los representantes de las identidades reprimidas y subalternizadas por el afán hegemónico del poder imperial. Plinio teme las consecuencias que en las áreas rurales pueda tener este

---

18 Con respecto al derecho de ciudadanía romana hay que ser cauteloso. Nos encontramos en un tiempo de transición donde este derecho se iba extendiendo a grupos cada vez más numerosos. De manera que ya no estamos exclusivamente frente a hombres de poder, terratenientes, sino que hombres de negocios, dueños de talleres grandes u otros habían alcanzado tal derecho. Al extenderse el derecho de ciudadanía romana a los libertos, después de dos o tres generaciones gentes sin una gran fortuna mantenía ese derecho, si bien en una relación clientelar con la familia de sus antiguos patrones. Con todo, el hecho de que accedieran a un juicio en Roma señala que algunos de cierto prestigio estaban entre los acusados.

19 Cabe destacar que Plinio "hace traer la estatua del Emperador" a la sala del tribunal, para que los cristianos le ofrezcan libaciones y quemen incienso ante ella", con lo cual, sin decirlo expresamente, le da tratamiento de Dios y lo ubica entre las deidades a reconocer. Este elemento, más la blasfemia del nombre de Cristo, son los decisivos para su definición. Los cristianos podían hacer todo lo que la ley ordenara, menos adherirse ideológicamente al Imperio, y esto hace que la sola condición de cristiano se convirtiera en delito.

"contagio" y se propone corregirlo. Para ello refuerza el culto tradicional, las solemnidades que tienen por objeto fortalecer la presencia de las deidades imperiales.

6.2. La vigencia de un cristianismo ético

La característica apocalíptica del cristianismo que nos relata 1 Pedro no podemos ni confirmarla ni desmentirla desde el escrito de Plinio. Al no haber referencia al contenido de los himnos y alabanzas o del "depósito" invocado no podemos saber cuál era el contenido teológico de tales elementos doxológicos y catequéticos. Pero en cambio sí se nos proporcionan otros elementos significativos.

La actividad fundamental de los cristianos parecería radicar en dos tipos de encuentros: las reuniones matinales de alabanza y la comida nocturna en común. La primera se reducía, en los días señalados, a entonar algunos cánticos de alabanza donde es posible advertir una forma de letanía (alternando coros), y una invocación de Cristo como Dios. Lo que quiera decir esto en sí teológicamente es difícil de discernir. Plinio dice *Christo quasi deo dicere*. La traducción de esta expresión ofrece ambigüedades. ¿Es Cristo "llamado casi Dios", o es Cristo expresado como Dios? ¿Está indicando esto una "baja cristología" todavía a principios del S. II? ¿Es esto lo que entiende Plinio, o es lo que expresan estos arrepentidos del cristianismo que le sirven como informantes, o es lo que contienen los cantos? Sea cual fuere la respuesta, lo que aparece claro posteriormente es que esto se completa con un juramento con sentido ético. Después de esos cantos los presentes reiteran un compromiso (Plinio usa la expresión *sacramento*) que no los obliga a crimen alguno sino a mantener una conducta alejada del robo, el adulterio, la infidelidad a la palabra dada. Este compromiso incluye la promesa a no renegar del "depósito" cuando son interrogados. Es interesante notar como estos elementos coinciden con las recomendaciones de 1 Pedro, especialmente en los caps. 3 y 4,1-11.

El segundo tipo de reuniones es nocturna, y consiste en una comida común. Nuevamente la expresión latina da pie para diversas interpretaciones: *capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium*. La dificultad la presenta la palabra *promiscuum*. El recorrido semántico de esta palabra va desde *mezclado, sin distinción*, pasando por *común, ordinario*, y finalmente también significa *promiscuo* en el sentido orgiástico que tomó en nuestro idioma, con su carga negativa. Esta última significación debe ser descartada, ya que Plinio no hubiera admitido como *innoxium* (inocuo, inocente) una comida nocturna con características orgiásticas. Si bien no eran ajenas a ciertos cultos romanos y ciertos *misterios* vigentes en la época, los gobernantes habían decidido prohibirlos, pues temían que fueran ocasión para conjuras o afectaran la fuerza moral de los romanos. La carta de Plinio señala que él había aplicado esta prohibición, y que los cristianos decían haberla respetado. La traducción de esta frase que nos presenta Ruiz Bueno opta por la segunda acepción, ya que traduce una "comida ordinaria". Así interpreta este texto en el sentido de que esta comida no contenía ningún alimento especial o característica distintiva. Es posible pensar que los informantes de Plinio le hayan querido dar esta impresión. Pero si lo que se quiere decir es que era una comida ordinaria, el latín ofrece otras palabras. Por eso me parece más significativo el primer significado: "mezclado, sin distinción". Ese es el sentido más directo de *promiscuum*. Lo que caracteriza estas comidas es que las comparten todos mezclados: esclavos y libres, hombres y muje-

res, jóvenes y ancianos. La falta de una jerarquización molesta a los romanos. Las distinciones de rango, origen, riqueza, condición social y legal son la base misma del sistema cultural y político de Roma. Esto es lo que le resulta sospechoso y por eso Plinio quiere averiguar más. Elige entonces torturar a dos esclavas para poder investigar y llegar al fondo de la cuestión.

Estas frases al parecer tan casuales son, sin embargo, una buena fuente de información sobre las características de las comunidades de la zona y abren temas de discusiones muy actuales. Cayo Plinio decide profundizar su investigación reteniendo a dos *ancillis* (esclavas domésticas, criadas, correspondiente al *oiketai* de 1 Pe) e interrogarlas bajo tortura. Dos cosas seguramente deciden a Plinio por este camino. Por un lado, someter a suplicio a dos esclavas no podía traerle demasiados problemas, menos aún si la acusación por la cual estaban presas se relacionaba con alguna forma de desconocimiento del poder romano. Pero además estas esclavas eran llamadas "ministras" por los cristianos[20]. No podemos saber con exactitud cual era este ministerio, pero en principio ninguna forma queda excluida. Esto significa que estas esclavas para el mundo secular podían ministrar para hombres libres y aún ciudadanos romanos, en cualquiera fuera su ministerio, dentro de la comunidad eclesial. No cabe duda que para Plinio y otros de su formación esto necesariamente debía calificarse como *promiscuum*, aunque en apariencia inocuo. Desde nuestra lectura esto nos está diciendo de la aplicación práctica del dicho paulino de que en Cristo no hay esclavo ni libre, judío ni griego, varón ni mujer. Dos mujeres, de condición esclava —probablemente sirvientas domésticas—, con todo lo que ello podía significar desde el punto de vista de su nivel cultural, ubicación social, limitación económica, desprotección legal (claramente demostrada por su exposición a la tortura), etc. —es decir, personas de la más baja situación imaginable para los parámetros greco-romanos— eran llamadas ministras por esta comunidad cristiana. Ni de la carta de Plinio, ni, como hemos visto de 1 Pe puede desprenderse que estuvieran necesariamente bajo la responsabilidad de otros "ministros" de más alta posición jerárquica. El informe de Plinio no permite suponer una organización estructurada jerárquicamente, ni un orden institucional extendido. Si esto hubiera entrado en su conocimiento ciertamente le habría provocado mayor inquietud. Una cosa es una superstición que se extiende, otra cosa una organización institucionalizada en todo el ámbito de la provincia y el Imperio. Pero Plinio solo ve en los cristianos una "superstición malvada y desmedida". El mal que esto ocasiona se refleja en la de-

---

20 Es interesante notar la tendencia de los traductores. D. Ruiz Bueno propone: "que se decían 'ministras' o diaconisas". De esta manera trata la voz pasiva "eran llamadas" como un impersonal, y además interpreta "ministras" en el sentido de diaconisas, expresión totalmente ausente del texto latino que él mismo provee. Cuando la carta es reproducida por el cuadernillo *Roma frente a Jerusalén I*, de la Colección *Cuadernos Bíblicos* de Verbo Divino, (Navarra, España, traducción del equivalente francés publicado por *Cahiers Evangile, Supplement 42,* Editions du Cerf, 1982), tanto en la edición francesa como en la española ha quedado solamente "diaconisas". Algo similar ocurre con la versión traducida al inglés por *Loeb Classics Library*. Todo ello marca la resistencia de los traductores a reconocer simplemente la palabra "ministras", más amplia y que cubre pluralidad de posibilidades y a cerrar el significado sobre *diaconisas*. De esa manera, las preconcepciones sobre la limitación del ministerio femenino informan a la traducción, en lugar de permitir que el texto brinde sus propios antecedentes a la cuestión en debate. Aquí mantendré la expresión "ministras" por ser la más próxima al original latino e implicar la menor cuota de prejuicios.

cadencia de las prácticas cívico-religiosas, que pueden afectar la *Pax deorum*, base transcendente de la *Pax romana* que garantiza el ejército. Sus consecuencias afectan la *auctoritas* del Emperador ya que se niegan a darle culto. Esto es lo que Plinio decide combatir, y por ello es tolerante con quienes vuelven atrás y se deciden a reintegrase al sistema ideológico romano.

Resumiendo, y sin entrar en todos los detalles que podrían especificarse, se puede señalar que las comunidades reflejadas en esta carta son comunidades en expansión. Muchos, tanto en la ciudad como también en el campo han encontrado en la fe en Jesús, con sus liturgias sencillas compartidas por todos y su ministerio, protagonizado también por esclavas, una referencia propia. Aun entre quienes tienen algunos derechos adquiridos por ser ciudadanos romanos. Su compromiso es mantener una conducta digna, una fuerza moral que no los haga pasibles de sanciones por otra cosa que no sea su fe. Pero esta fe se sostiene, en muchos casos, frente a la tortura y la muerte.

6.3. La relación con el entorno cultural

No nos interesa ahora entrar en todos los aspectos legales que entraña la persecución llevada adelante por Plinio. Hay varios estudios que examinan ese aspecto. En esa polémica vale la pena, con todo, señalar que no es necesario mostrar otro delito que el ser cristiano para ser juzgado. Mantenerse en esta afirmación, negándose a blasfemar de Cristo y a honrar la estatua del César es ya delito suficiente como para ser juzgado.

Pero sí cabe señalar que hay una ruptura más profunda que la ruptura legal, y es la distancia con el entorno cultural. Ya 1 Pe 4,4 había señalado que los vecinos eran los que se asombraban del cambio de actitud de los cristianos que dejaban de acompañar los festivales y cultos brindados a los dioses y los insultaban por ello. La carta de Plinio muestra que la hostilidad anticristiana no proviene solo de las autoridades sino fundamentalmente de los propios habitantes de la región, que presentan listas anónimas de acusados de cristianismo. Lo que le duele a Plinio, como ya hemos señalado, es que esto pueda afectar la estructura cívico-religiosa en la región. Esto ha llevado a que algunos consideraran las actitudes del cristianismo primitivo, especialmente a las comunidades reflejadas en esta carta, como "sectas" desde un punto de vista sociológico[21]. Sin duda el cristianismo de El Ponto, Bitinia y Capadocia, como puede verse de estos documentos, así como otros del primer siglo, se concibe como portador de una verdad exclusiva, invitando a la solidaridad interna y con un sentido autodefensivo. Pero también es posible ver una actitud inclusiva, que tiene lugar para todos sin distinción de edad, rango, sexo, una disposición a comunicarse más allá de las fronteras inmediatas de campo y ciudad. No parece tener este cristianismo una estructura rígida y jerarquizada. Mas bien se muestra como comunidades abiertas, de relaciones más horizontales, con capacidad de atraer a gentes sin la oferta clientelar predominante. En este sentido, más que sectario, se nos presenta un

---

21 Así, entre otros y con extensa fundamentación, la citada obra de J. Elliott.

cristianismo contracultural[22]. Quienes encuentran satisfacción en las seguridades y orden vertical de la jerarquía imperial no pueden sino reaccionar contra estas comunidades que aparecen como mezcladas y horizontalizadas. Pero quienes están buscando un ámbito donde sean respetados y amados como personas, donde la posibilidad de acceso a los reconocimientos comunitarios no dependan de la capacidad económica, de la condición legal o del caudal cultural, encuentran en este cristianismo humilde del Asia Menor un espacio propio, una piedad sencilla y profunda, una esperanza de vida y una comunidad que busca ser solidaria y fraterna.

Néstor O. Míguez
ISEDET
Camacuá 252
1406 Buenos Aires,
Argentina

Apéndice: Carta de Plinio a Trajano

Cayo Plinio a Trajano, emperador. Es costumbre en mí, Señor, darte cuenta de todo asunto que me ofrece dudas. ¿Quién, en efecto, puede mejor dirigirme en mis vacilaciones o instruirme en mi ignorancia? Nunca he asistido a procesos de cristianos. De ahí que ignore qué sea costumbre y hasta qué punto castigar o investigar en tales casos. Ni fue tampoco mediana mi perplejidad sobre si debe hacerse alguna diferencia de las edades, o nada tenga que ver tratarse de muchachos de tierna edad o de gentes más robustas; si se perdona al que se arrepiente, o nada le valga a quien en absoluto fue cristiano haber dejado de serlo, si hay, en fin, que castigar el nombre mismo, aun cuando ningún hecho vergonzoso le acompaña, o sólo los crímenes que puedan ir anexos al nombre. Por de pronto, respecto a los que me eran delatados como cristianos, he seguido el procedimiento siguiente: empecé por interrogarles a ellos mismos. Si confesaban ser cristianos, los volvía a interrogar por segunda y tercera vez con amenaza de suplicio. A los que persistían, los mandé ejecutar. Pues fuera lo que se fuera lo que confesaban, lo que no ofrecía duda es que su pertinacia y obstinación inflexible tenía que ser castigada. Otros hubo, atacados de semejante locura de los que, por ser ciudadanos romanos, tomé nota para ser remitidos a la Urbe. Luego, a lo largo del proceso, como suele suceder, al complicarse la causa, se presentaron varios casos particulares. Se me presentó un memorial, sin

---

22 Es evidente que esta forma de cristianismo no se impuso. A menos de un siglo después, encontraremos también en Asia Menor una iglesia en pleno proceso de jerarquización, como ya había comenzado a ocurrir en el ámbito occidental. Sin embargo, la sensibilidad por la suerte de los pobres se prolongará en esta parte del cristianismo por bastante tiempo, tanto que varios siglos después sigue siendo un punto importante en el discurso de los padres capadocios. Y la participación fundamental de las mujeres se verá en el lugar que ellos mismos le dan a la figura de su hermana Macrina.

firma, con una larga lista de nombres. A los que negaban ser o haber sido cristianos, y lo probaban invocando, con fórmula por mí propuesta, a los dioses y ofreciendo incienso y vino a tu estatua, que para este fin mandé traer al tribunal con las imágenes de las divinidades, y maldiciendo por último a Cristo cosas todas que se dice ser imposible forzar a hacer a los que son de verdad cristianos, juzgué que debían ser puestos en libertad. Otros, incluidos en las listas del delator, dijeron sí ser cristianos, pero inmediatamente lo negaron; es decir, que lo habían sido, pero habían dejado de serlo, unos desde hacía tres años, otros desde más, y aun hubo quien desde veinte. Estos también, todos, adoraron tu estatua y la de los dioses y blasfemaron de Cristo.

Ahora bien, afirmaban éstos que, en suma, su crimen o, si se quiere, su error se había reducido a haber tenido por costumbre, en días señalados, reunirse antes de rayar el sol y cantar, alternando entre sí a coro, un himno a Cristo como a Dios y obligarse por solemne sacramento[23] no a crimen alguno, sino a no cometer hurtos ni latrocinios ni adulterios, a no faltar a la palabra dada, a no negar, al reclamárseles, el depósito confiado. Terminado todo eso, decían que la costumbre era retirarse cada uno a su casa y reunirse nuevamente para una comida en común[24], empero, inofensiva; y aun eso mismo, lo habían dejado de hacer después de mi edicto por el que, conforme a tu mandato, había prohibido las asociaciones secretas *(heterias).*

Con estos informes, me pareció todavía más necesario inquirir qué hubiera en todo ello de verdad, aun por la aplicación del tormento a dos esclavas que eran llamadas ministras[25]. Ninguna otra cosa hallé, sino una superstición perversa y desmedida. Por ello, suspendidos los procesos, he acudido a consultarte. El asunto, efectivamente, me ha parecido que valía la pena de ser consultado, atendido, sobre todo, el número de los que están acusados. Porque es el caso que muchos, de toda edad, de toda condición, de uno y otro sexo, son todavía llamados en justicia, y lo serán en adelante. Y es que el contagio de esta superstición ha invadido no sólo las ciudades, sino hasta las aldeas y los campos; mas, al parecer, aun puede detenerse y remediarse. Lo cierto es que, como puede fácilmente comprobarse, los templos, antes ya casi desolados, han empezado a frecuentarse, y las solemnidades sagradas, por largo tiempo interrumpidas, nuevamente se celebran, y que, en fin, las carnes de las víctimas, para las que no se hallaba antes sino un rarísimo comprador, tienen ahora excelente mercado. De ahí puede conjeturarse qué muchedumbre de hombres pudiera enmendarse con sólo dar lugar al arrepentimiento.

---

23 Ruiz Bueno traduce como juramento. Preferimos mantener, por las connotaciones teológicas que ha tomado posteriormente la palabra *sacramento*, que es la que aparece en el original latino.

24 Ruiz Bueno propone "ordinaria". Por las razones expuestas en el artículo preferimos esta expresión.

25 Ruiz Bueno hace la frase impersonal y agrega "diaconisas", que hemos quitado por las razones expuestas más arriba.

IVONI RICHTER REIMER

SEXUALIDAD EN TIEMPOS ESCATOLÓGICOS: *Una aproximación a la problemática del matrimonio y del celibato en los dos primeros siglos cristianos*

Resumen

Este artículo resume las diversas expresiones de la sexualidad en los inicios de la Iglesia cristiana. Aborda la cuestión de forma introductoria, recordando que mujeres y hombres no son mencionados por causa de su estado civil, sino por la función que ejercen en las comunidades. Profundiza la temática en I Co 7, por ser un texto fundamental para la interpretación de la historia de la sexualidad en la Iglesia. Trae ejemplos concretos de vida celibataria como propuesta de resistencia al sistema patriarcal greco-romano. El artículo afirma que propuestas de vivencias no patriarcales de sexualidad hacen parte de la tarea escatológica de superación de las estructuras opresoras de este mundo.

Abstract

This articles recalls the diverse expressions of sexuality in the beginnings of the Christian church. It deals with the matter in an introductory fashion, remembering that men and women are not mentioned because of the civil status but for the roles they play in their communities. It goes deeper into the theme through I Cor. 7, because this is a basic text for the interpretation and history of sexuality in the Church. I draw on concrete examples of celibate life as a proposal of resistance to the Greco-Roman patriarchal system. The article affirms that proposals of non-patriarchal experiences of sexuality are part of the eschatological task of overcoming the oppressive structures of this world.

La sexualidad nos hace reflexionar sobre nosotras/os mismas/os. Implica simultáneamente su validez y desafío. Vivenciar la sexualidad está intrínsecamente ligado al contexto en el cual vivimos. Tanto el "normal" —normativo como el "diferente"— alternativo deben ser entendidos en éste contexto. Se trata normalmente de propuestas provocadoras y conflictivas que están profundamente entrelazadas en las vivencias históricas y a los propósitos ideológicos y teológicos. Sabemos que hay varias formas, maneras y opciones de vivir la sexualidad. No existen personas asexuales. Lo que existen son diferentes formas, fases y motivaciones de expresiones de sexualidad, a través de la canalización de la energía sexual-vital tanto para la vi-

vencia genital de sexualidad, como para la realización de proyectos profesionales, humanitarios, educativos, etc. Es así que se percibe esta cuestión también en los escritos surgidos en los cristianismos originarios de los dos primeros siglos.

Esos escritos son testimonios de fe que se manifiestan en la historia. Por eso, ellos también reflejan aspectos de la organización de la vida cotidiana, tanto eclesial como personal.

Así se reflexionan o se mencionan algunos detalles sobre sexualidad, trabajo, familia, que permiten un análisis a partir de la categoría de género.

Abordar el tema de la sexualidad a partir de estos escritos es complejo, pues implica el conocimiento de diversas y diferentes culturas, una exégesis de textos canónicos y apócrifos, que permitan el acceso a informaciones fundamentales. En este artículo, podré apenas introducir la cuestión. Para lo cual, hago una recopilación de informaciones sobre mujeres en el Nuevo Testamento, identificándolas a partir de su "estado civil". Después, estudio el texto de 1 Co 7, que sirve de base para la profundización de la cuestión, con una multiplicidad de argumentos socio-teológicos. Por último, menciono y analizo algunos elementos sobre prácticas históricas ligadas a la sexualidad a partir de la literatura llamada apócrifa.

1. Lugar de la mujer: función de la mujer

Los escritos cristianos son documentos de fe. Además de eso, también sirven para la reconstrucción de la historia de mujeres, hombres y niños. Lo que se relata, sin embargo no siempre es *historia* de, sino generalmente, es *imagen* de. Se hace necesario, por tanto, investigar la imagen que se produce para percibir cuál es su función en la sociedad y en la Iglesia.

Narraciones y leyendas sobre mujeres transmiten una imagen de mujer, cuyo interés no es formulado por mujeres, ni implica liberación de mujeres. Normalmente significa opresión, represión y control patriarcal, especialmente sobre su sexualidad. La imagen de mujer transmitida en la mayoría de esos escritos está entrelazada con la noción (culturalmente fijada) sobre lo femenino/masculino y sexualidad. En ese conjunto, asoma también la temática del pecado. Por lo tanto se hace cada vez más necesario tratar la cuestión de la sexualidad, no como una parte más en los estudios, sino como un tema histórico-teológico central y relevante.

Mujeres —tanto como hombres— son mencionados, en la mayoría de los escritos, por causa de la función que ejercen en las comunidades y por causa de su testimonio de fe. La sexualidad o formas de vida relacionadas con opciones vinculadas a la sexualidad, solamente son mencionadas cuando se tornan un problema o cuando se presenta como un ideal de vida. En la sociedad patriarcal greco-romana y judaica, marcadas por conciencia y por legislación patriarcales, las mujeres son definidas y tratadas a partir de los que detentan el derecho de propiedad sobre su cuerpo su existencia y su sexualidad: Se trata de los padres (hombres) y de los maridos que detentan *la patria potestad* sobre hijas y esposas. Por eso, el matrimonio en la sociedad romana, es una "prisión sin rejas"[1]. En una sociedad así caracteriza-

[1] Eduardo Hoornaert, p. 75, citando P. Veyne.

da, es "normal" el que la mujer se case para tener hijos. Con una familia patriarcal así constituida, está garantizado también el mantenimiento del estado patriarcal. Esa "normalidad", sin embargo, no se hace realidad sin problemas. Las mujeres sufren gran presión social y legal para que se casen. Eso aparece claramente en escritos que hablan sobre acontecimientos, en los cuales las mujeres se niegan a casarse, como en el caso de algunos hechos apócrifos, que abordaremos más adelante.

En el Nuevo Testamento, tanto como en escritos apócrifos, las mujeres más mencionadas no hacen parte del rol de esas mujeres "normales" arriba mencionadas. Lo mismo sucede en el caso de una pareja mencionada de forma positiva, si en algún lugar alguna mujer es destacada y honrada es en función de eso, es mucho menos como esposa ideal o como madre ideal. Una pequeña e incompleta estadística ayuda a entender la situación en el Nuevo Testamento:

a) **Mujeres identificadas como esposas/novias** (siempre en el contexto): Safira (Hch 5,1), Priscila (Hch 18,2), Isabel (Lc 1,5), María (Lc 1,27), la mujer del Zebedeo (Mt 20,20), Juana (Lc 8,3).

b) **Mujeres independientes** (siempre en el contexto): Tabita (Hch 9,36), Lidia (Hch 16,14), María Magdalena (Mc 15,40 y otros), Susana (Lc 8,3), Febe (Rm 16,1), María (Rm 16,6), Trifena, Trifosa y Pérside (Rm 16,12), Evodia y Síntique (Flp 4,2), Cloe (1 Co 1,11), Apfia (Flm 2). Son muchas las mujeres sin nombre: la mujer cananea (Mt 15,22), la mujer samaritana (Jn 4,7), la mujer hemorroisa (Mt 9,20), la mujer que unge a Jesús (Mc 14,3), la gran pecadora (Lc 7,36), la mujer encorvada (Lc 13,11), y muchas otras.

c) **Mujeres viudas, separadas y vírgenes** (siempre en el contexto): Generalmente aparecen sin nombre y como grupo: las cuatro profetisas vírgenes (Hch 21,9); las viudas helenistas (Hch 6,1), las viudas junto a Tabita (Hch 9,39), María (Hch 12,12). La problemática en torno a las viudas era grande (ver por ejemplo 1 Tm 5 y 1 Co 7). La palabra "viuda" (*chéra)* caracteriza a las mujeres que perdieron sus maridos o que no se encuentran en relaciones patriarcales de poder.

d) No hay certeza si mujeres como Junia (Rm 16,7), Julia (Rm 16,15), las mujeres que acompañan a los apóstoles, inclusive a Pedro (1 Co 9,5) están mencionadas también en una relación de matrimonio, o solamente en una relación profesional.

Esta breve e incompleta clasificación nos permite percibir que la mayoría de las mujeres mencionadas, no viven en relación de dependencia patriarcal con hombres. Las mujeres solteras, viudas y separadas tuvieron un significado y una representatividad grande en los inicios de la Iglesia cristiana, esto se refleja en 1 Co 7. Por lo tanto, estamos frente a un cuadro, en que las mujeres no se encuentran bajo el dominio patriarcal de un hombre. Dicho de otra manera: La mayoría de las mujeres es libre, porque no tienen ningún hombre que tenga el poder de disponer sobre su sexualidad.

En los orígenes del cristianismo, las mujeres desempeñan una función y realizan un testimonio de fe, independientemente de su relación con hombres, sea sexual o profesional. Ellas pueden estar identificadas a partir de un hombre (padre, hijo, hermanos), pero no son mencionadas o definidas a partir o en función de hombres. Ese cuadro de la realidad me hace recordar que el matrimonio y la familia patriarcal no son constitutivos para Jesús (ver Mt 12, 46-50). ¿Cómo se explica ese cuadro? Formas de vida alternativas dentro del mundo greco-romano y judaico

siempre atraían especialmente a personas marginadas y oprimidas, dentro de ellas las mujeres: "La causa para la gran atracción del cristianismo 'primitivo' y especialmente para las mujeres que no son o no quieren ser casadas, son: la oración y la práctica de la abstinencia y el desarrollo de formas comunitarias no-jerárquicas"[2].

2. "El tiempo se acorta..." Formas de vida a partir de la escatología (1 Co 7)

¿Cómo Pablo refleja la sexualidad dentro de su contexto, y a partir de qué motivación y exigencia? En 1 Co 7, él se manifiesta sobre la sexualidad, porque fue provocado para eso, a través de preguntas dirigidas por parte de la comunidad que estaba preocupada con cuestiones cotidianas sobre vivencia de la sexualidad, en el contexto urbano de una ciudad portuaria. Las respuestas que él formula brotan de su opinión y de su tradición bíblico-teológica. Son dirigidas circunstancialmente a aquella comunidad y por aquella situación, pero pueden contribuir a la constitución de un mosaico sobre los inicios de la Iglesia.

En primer lugar, quisiera acentuar que Pablo resalta la importancia y el valor del cuerpo (*sóma*). Para él, el cuerpo es un lugar donde experimentamos vida y muerte, salud y enfermedad, alegría, sexualidad, etc. (1 Co 6,12-20; Rm 4,19; Flp 1,20; 2 Co 10,10 y otros). Somos "cuerpo" en nuestra manera de estar y de ser en el mundo, en nuestra capacidad de comunicación. El cuerpo no es despreciable y no debe ser menospreciado. El menosprecio del cuerpo puede conducir tanto al libertinaje como a la ascética. El es la fuente, del que brotan todas las formas de *porméia*/"prostitución". Eso es lo que diferencia profundamente algunas afirmaciones de Pablo de otras vigentes en su época, por ejemplo, de corrientes gnósticas existentes también en Corinto y de tendencias filosóficas dualistas, para las cuales el cuerpo es impuro, animalesco, tiene sustancias demoníacas, es pasajero y está excluido de la salvación[3]. Lo que marca a esos grupos, que se encuentran como telón de fondo histórico de 1 Co 7 (en las preguntas formuladas por la comunidad, v. 1), es el menosprecio al cuerpo; la sexualidad es algo indiferente, irrelevante, despreciable. Eso es además más fuerte en relación con el cuerpo de la mujer, por ser ella despreciada.

Para Pablo, la sexualidad es parte integrante del cuerpo, él no la condena. Condena las variadas formas de prostitución, que van desde el abuso sexual hasta la esclavitud de personas, abarcando su lado personal y social. Practicar *porméia* es pecar contra su propio cuerpo (1 Co 6,18). Y si el cuerpo es templo del Espíritu Santo (1 Co 6,19), entonces practicar *porméia* es pecar contra el Espíritu Santo. Por eso, la crítica de Pablo es contra la prostitución, no contra la sexualidad. Eso es una premisa importante.

1 Co 7 es uno de los lugares, donde Pablo reflexiona sobre la sexualidad, vinculándola al matrimonio. Él menciona varios grupos de personas, hombres y mujeres, destacándolos en categorías socio-culturales, y marcadas por la vivencia de la sexualidad, conectada al matrimonio: personas casadas, no casadas, viudas, vírge-

---

2 Luise Schottroff, p. 188.
3 Sobre eso ver Wolfgang Schrage, p. 13-15.

nes, separadas. En el texto, el matrimonio está profundamente ligado a relaciones sexuales. Se puede decir que el matrimonio, de acuerdo con 1 Co 7, existe por causa de la necesidad sexual. La motivación y la legitimización del matrimonio está en la práctica sexual.

1 Co 7,1: Reaccionando sobre un slogan corintio... Pablo no desarrolla ninguna doctrina sobre el matrimonio y la sexualidad. Él simplemente responde a preguntas de la comunidad, que está inquieta sobre problemas relacionados con la sexualidad en Corinto. Esas inquietudes se refieren a un slogan en boga: "Es bueno para el ser humano (*ánthropos*) no tocar a una mujer" (7,1). El verbo *háptesthai* "tocar" se refiere a la relación sexual, y es usado generalmente y no exclusivamente para caracterizar la vida sexual dentro del matrimonio. La negación "no tocar" significa una abstinencia de cualquier ejercicio de sexualidad con mujeres. Se trata aquí, de una "acción moral" de corriente gnóstica y filosófica en Corinto[4]. Tal vez Pablo, a su manera y en parte, esté de acuerdo con el slogan pero no como un axioma, ni tampoco para glorificar la virginidad y el ascetismo sino como algo deseable. Él puede estar de acuerdo con el *Kalón* "sano", pero también sabe hablar del matrimonio como "algo bueno", lo mismo que no casarse es "hacer mejor" (7,38).

1 Co 7,2-7: Un cuadro ideal... En un primer momento, Pablo contradice y se distancia de ese slogan corintio, y habla sobre la necesidad, y hasta de la obligatoriedad de la relación sexual en el matrimonio. Comienza dando el motivo para un matrimonio: Por causa de las *pornéias* (plural)[5]. Mujeres y hombres se deben casar por causa de los deseos que no precisan manifestarse como formas de prostitución. Y ¿cómo Pablo aconseja que sea el matrimonio? En 7,3 dice que el hombre y la mujer deben concederse mutuamente y que es valido entre cónyuges, refiriéndose a la relación sexual en el matrimonio. En 7,4, afirma que, en el matrimonio, ni la mujer, ni el hombre pueden tener (*exousía*) poder sobre su cuerpo. El poder sobre su cuerpo esta en manos del compañero y compañera. En el mundo patriarcal, el ejercicio del poder está ligado a la arbitrariedad; aquí, en cambio, uno y otra son parámetros de equilibrio y no de abuso de poder. En 7,5, Pablo pide que el hombre y la mujer no se priven mutuamente, no se nieguen a la relación sexual. La excepción es cuando ambos, de común acuerdo y durante cierto tiempo, practican la abstinencia sexual para dedicarse a la oración y que, después de este tiempo nuevamente regresen a estar juntos, "para que Satanás no los tiente por causa de su incontinencia (*enkrasía*)". La exhortación de Pablo no afirma que el impulso sexual sea condenable por dar ocasión a Satanás. Pablo sabe que la mayoría de hombres y mujeres no consiguen mantener total abstinencia (*enkratéia*), y que por eso, entonces, se expresa como incontinencia, como no poder contenerse. Al intentar afirmarse en la abstinencia, se puede caer en la incontinencia. Por tanto, el impulso sexual no es satánico. Exactamente al contrario: La pretensión atrevida y muchas veces indebida de alguien al considerarse superior a ese impulso sexual y colocarse sobre el poder de Satanás puede transformar la abstinencia en libertinaje.

---

[4] Wolfgang Schrage, p. 59

[5] Se discute mucho sobre el significado de la frase "por causa de las pornéias". El matrimonio como prevención contra una pornéia; como un mal necesario; como camino intermedio entre prostitución y el celibato. Sobre la interpretación, ver Wolfgang Schrage, p. 60.

Es fundamental observar que Pablo menciona explícitamente siempre hombre y mujer, no simplemente lado y lado, con el mismo contenido. Hay una correspondencia exacta entre ambos. Derechos y deberes son iguales para ambos. Eso es una novedad dentro del contexto patriarcal del mundo greco-romano y judaico. Y aquí es bueno recordar que solamente en una relación de amor que se pueda abdicar del poder, se genera una profunda relación de igualdad y reciprocidad, porque busca siempre el bien común del hombre y mujer. Diferente es la relación de *pornéia,* que busca solamente el bien individual y egoísta del hombre. Por lo tanto, esas primeras palabras de Pablo son cercanas a sintonía, reciprocidad, bien común, las cuales no quieren servir como ley, sino como concesión y consejo (7,6). En las tres "concesiones", Pablo se distancia de prácticas existentes en Corinto, que motivaron a la comunidad a escribirle. Todos los argumentos, desde los motivos hasta los consejos, están relacionados con vivencias de la sexualidad. Esa es la legitimidad del matrimonio. Es preciso resaltar, que en ningún lugar Pablo fundamenta la necesidad y legitimidad del matrimonio para la procreación y la mantención del orden social patriarcal.

Concluyendo esta primera parte relacionada con el matrimonio, su motivación e ideal, Pablo expresa el deseo de que "todos los seres humanos (*ánthropoi*) sean como yo" (7,7). Generalmente esa afirmación es entendida en el sentido de que Pablo era soltero, separado o viudo. Sea como fuera, debemos entender la relación como una cuestión de carisma proveniente de Dios. Eso es central y orientador. El carisma es algo que brota y que está disponible a partir del poder y del querer de las personas. El carisma no es cuestión de decisión, de opción, de pretensión o de mérito. El carisma es gracia incondicional de Dios, dada diferentemente para las personas. Ser célibe es un carisma, que no puede ser impuesto, no se puede escapar de él.

1 Co 7,8-9: Hablando para personas solteras, separadas y viudas, Pablo nuevamente expresa su deseo "permanezcan como yo" (7,8b). Recomienda el matrimonio, en caso que no tuvieran el don de la abstinencia. También aquí utiliza: Es mejor casarse que vivir unido. Los deseos sexuales no necesitan, ni deben ser reprimidos porque no son condenables. La palabra *ágamoi* caracteriza a hombres y mujeres que todavía no se han casado, o que no están casadas, por tanto, las personas solteras o separas (ver 7,11). También aquí las palabras *kalós*/"bueno" y *kréiton*-/"mejor" expresan tanto una aproximación como un distanciamiento del apóstol en relación al slogan corintio.

1 Co 7,10-16. Palabras específicas para mujeres y hombres casados. Este bloque está dividido en dos partes:

1 Co 7,10-11 habla para parejas, en las cuales tanto mujeres como hombres son cristianos. En ese caso, Pablo no expresa su opinión, ni concesión, sino una orden (*paranguéllo*). No es Pablo quien ordena, "sino el Señor". Pablo probablemente hace referencia a las tradiciones judáico-cristianas (ver por ejemplo Mc 10,2-12). La preocupación es la separación. Bajo el ámbito de influencia y de presión del slogan corintio, las parejas cristianas pensaban que sería necesario separarse. ¡La orden es no separarse! En este contexto la palabra dirigida a mujeres (*chorídzo*) y la palabra dirigida al hombre (*efíemi*) son usadas como sinónimos, y se refieren a divorcio (ver 7,12-13.15). La práctica y el derecho al divorcio no son tratadas distintamente por una cuestión de género. También aquí vale la reciprocidad. Además, Pablo inclusive abre un paréntesis que defiende el derecho y la práctica del divor-

cio, solicitado y realizado por la mujer. El mismo paréntesis no es hecho en relación a los hombres. A pesar de la prohibición, las mujeres tienen el acceso a la liberación de la estructura del matrimonio patriarcal. Si ella se divorcia[6], entonces que permanezca sin cónyuge o que haga las paces con su marido. Hacer las paces significa, reactivar un enlace conyugal, que también era una práctica usual entre parejas separadas[7].

1 Co 7,12-16 se refiere a las demás personas casadas, esto es, personas que viven en matrimonio distinto al hasta aquí tratado. Por eso, Pablo tiene una palabra igualmente distinta. Se trata de matrimonios mixtos: mujeres cristianas casadas con hombres no cristianos, o hombres cristianos casados con mujeres no cristianas. Para esas parejas, Pablo expresa su propia opinión, no tiene una orden del Señor. También aquí la problemática no es tanto el matrimonio con el o la diferente. Además eso testifica que ser cristiano o cristiana no significa salir del mundo y evitar contacto con "los demás". El problema, una vez más, es la separación. Un detalle importante bajo el aspecto religioso es que la única condición para el matrimonio, para la no separación, es el hecho de que el cónyuge no cristiano debe consentir en vivir con el cónyuge cristiano. Se observa que también aquí existe una reciprocidad: la mujer cristiana acoge en su casa al marido no cristiano; y el hombre cristiano acoge en su casa a la esposa no cristiana. Ese presupuesto tiene que ver con la posibilidad de un proceso de santificación (¿conversión?) del cónyuge no cristiano en el convivir diario. Y eso se hace más fácil en la casa del cónyuge cristiano, visto que en el mundo greco-romano, la práctica religiosas era ejercida también dentro de la casa. Así mismo la influencia religiosa se da en la casa del cónyuge cristiano, y no al contrario. Con eso, también los niños nacidos en ese matrimonio son integrados a la comunidad cristiana (7,14), y no a la religión del cónyuge no cristiano. En caso de separación la iniciativa debe venir del cónyuge no cristiano. Es interesante lo que Pablo destaca en 7,15: "en tales casos, el hermano o la hermana no quedan sujetos a la esclavitud. Dios los ha llamado en paz". El matrimonio no debe ser una expresión y realidad de la esclavitud. No debe ser mantenido a toda costa causando daño y sufrimiento. Aquí aparece, por primera vez, el verbo *kaléo*/"chamar" (reaparece en 7,17-24), cuyo sujeto es Dios. En el llamado, está contenida la vocación a la salvación. Eso sucede en paz, y no en régimen de esclavitud. La posibilidad de santificación del cónyuge no creyente no se puede transformar en una atadura, al punto de transformar al cónyuge cristiano en esclavo/a de la institución, pues eso no es garantía de salvación del cónyuge no cristiano. Aquí aparece también por primera vez, la palabra *sódzo*/"salvar". La salvación es obra de Dios, y sucede a través de su llamado, su vocación y no a través de la mantención de alguna institución que se esté volviendo esclavizadora. Dios nos liberó, nos rescató, nos compró a precio alto a través de Jesucristo. Por eso: "¡No se hagan esclavos o esclavas de seres humanos!" (7,23).

1 Co 7,17-24 confirma esa afirmación teológica, tratando la cuestión circuncisión/incircuncisión, griego/judío y de la cuestión de esclavo/liberto dentro del tema del llamado de Dios. Ese interludio apunta al hecho de que Pablo, en 1 Co 7, es-

---

6 Sobre el pasivo de *chorídzo*, ver Wolfgang Schrage, p. 99.
7 Ver al respecto Strack/Billerbeck, p. 373-374.

tá realmente interpretando y explicando la fórmula bautismal de Ga 3,28 en las relaciones de raza, clase y género[8]. Se detiene más en este último.

1 Co 7,25-28 Una palabra para las personas vírgenes[9]. Aquí, Pablo tampoco tiene una "orden del Señor", expresa su opinión. Él expresa que es "bueno para el ser humano (*ánthropos*) ser así", no porque la sexualidad y la práctica sexual sean condenables, sino por causa de "la angustia presente". El motivo es apocalíptico. Esta es la primera vez, en 1 Co 7, que Pablo usa tal argumento. *Anánke* es un término técnico que también caracteriza una gran aflicción de fin de los tiempos. Se trata de aflicciones del tiempo escatológico, que se anuncia y se hace realidad (ver 1 Co 10,11). Esa aflicción se concreta en muchas experiencias llenas de sufrimiento, pero también de esperanza y trabajo de liberación[10]. En ese contexto, el "permanecer así" tampoco es imposición, ni ley. En el versículo 27, Pablo coloca dos situaciones básicas. En ellas, habla sólo para los hombres: "Estás ligado a la mujer, no busques separarte; estás separado/libre de la mujer, no busques mujer". Es la primera vez que no habla igualitariamente para el par hombre-mujer. El contexto muestra que no se trata de personas casadas. Sobre ellas, Pablo ya habló anteriormente. Se trata aquí, de personas comprometidas en matrimonio, personas novias. "Estar ligado", "separarse" se refiere a romper el noviazgo[11]. Ese es un consejo. Sin embargo, esa no es la palabra final. La palabra definitiva es liberadora. Ella libera de culpa, pues afirma que casarse no es pecado. En ese "casarse" está implícita la práctica sexual. Importante es observar que, ahora, Pablo nuevamente habla a hombres y mujeres: ambos no pecan. Mas quien se casa, pasará por "aflicción" (*thípsis*) en la carne". Pablo quiere evitar la angustia al hombre y a la mujer. No se trata de sufrimiento en el matrimonio. Pablo trabaja con el presupuesto escatológico-apocalíptico. En ese tiempo, ya presente, solo tiende a aumentar la aflicción en las personas que se casan, porque, además de las dificultades económicas, también surgen las persecuciones, y en ellas ocurren abusos sexuales. En ese contexto, el abuso sexual por parte de los perseguidores y ejecutores de la ley romana es ejecutada como arma de represión política[12]. Esa perspectiva escatológica, fundamentada cristológicamente, se profundizará más adelante.

1 Co 7,29-35 La motivación escatológica. Pablo divide los textos en dos subtítulos: "El tiempo esta abreviado/concentrado" (7,29) y "Quiero que estén sin preocupación" (7,32).

a) En el primer bloque (29-31), el *kairós* es determinante, y el tiempo que resta para la parusía, es el tiempo oportuno para la salvación. Ese tiempo es muy corto. Por eso, es necesario vivir "como si no". Significa que se vive, mirando fijamente y con la esperanza de un nuevo tiempo, para el futuro que ya se hace presen-

---

8 Sobre la interpretación concreta que 1 Co hace de Ga 3,28, ver Elisabeth Schüssler Fiorenza, p. 256-257.

9 "Virgen" *(parthénos)* no caracteriza solamente a la persona de forma biológica, indica también una categoría social. Pueden ser personas que no tuvieron relaciones sexuales, o mujeres que no viven dependiendo de un hombre. Ver Ivoni Richter Reimer, "Apoyo Homilético"; Anne Jensen, p. 46.

10 Ver al respecto de esto, Ivoni Richter Reimer, "Gerar, p. 65-74".

11 Wolfgang Schrage, p. 157-158.

12 Sobre el tratamiento de mujeres en tiempos de persecución, ver ejemplos y literatura en Ivoni Richter Reimer, Gerar, p. 70-71; mayores detalles, abajo, cap. 3.

te. Es ese futuro el que ilumina y orienta la vida presente. Así ninguna otra cosa debe orientar la "forma" del mundo: ni el matrimonio, ni el llanto, ni la alegría, ni los negocios. Todo debe estar orientado hacia el futuro en el cual todas las cosas, e instituciones estarán superadas. Vivir "como si no". No es abandonar el mundo. Al contrario, es vivir intensamente en la perspectiva del Reino venidero, lleno de justicia y relaciones de paz. Es vivir los dones y carismas que Dios nos dio, no para cumplir leyes formuladas en el contexto de la opresión patriarcal, como son las leyes del matrimonio greco-romano. La motivación apocalíptica critica profundamente la forma de organización del mundo greco-romano: *chréma* "forma", "apariencia" se refiere a la substancia de algo, no solo como eso se manifiesta exteriormente. Caracteriza aquello que hace al mundo ser de la manera que es, en sus relaciones y condiciones. El término por lo tanto, incluye a los poderes y las autoridades que legislan y ejecutan las órdenes de este mundo, en perjuicio de la mayoría. Ese mundo con sus condiciones y condicionamientos pasará. Pero el *kairós* se hace presente ya en ese mundo. Por eso, las personas cristianas no necesitan vivir de acuerdo con ese mundo (Rm 12,2).

b) En el segundo bloque (7,32-35) Pablo continúa diciendo que mujeres y hombres vivan sin preocupación, refiriéndose a lo arriba mencionado. Pero continuará hablando de la preocupación y cuidados a nivel concreto, cotidiano. Regresa a la cuestión de casados y no casados. Aquí observamos división, dualidad. De un lado están las personas casadas, que se preocupan por las cosas del mundo. De otro lado están las personas no casadas vírgenes, que se preocupan de las cosas del Señor. La preocupación se refiere al cuidado que se dedica a algo o alguien. Agradar al Señor y agradar al esposo/esposa aparecen como mutuamente excluyentes. La radicalidad de Pablo se fundamenta en su escatología. Pero él no quiere que sus opiniones actúen como un lazo que atrapa animales (*bróchos*). Él quiere que la persona cristiana pueda, de forma concentrada, deshinibida y constante, dedicarse al servicio del Señor. Eso mientras no complique la vida de las personas casadas. Veamos:

Por un lado, la palabra de Pablo es liberadora para las personas casadas, en el sentido de dedicarse a los cuidados, afectos y placeres mutuos. En eso no reside el pecado, ni la culpa, más bien hace parte de la realización del mandamiento del Señor (7,10-11). ¿Podría eso por otro lado implicar la posibilidad de que las personas casadas se dediquen al cuidado del Señor, esto es, de trabajar en la misión y evangelización? La indivisibilidad de la dedicación y la radicalidad frente al tiempo escatológico acarrearía un prejuicio como personas casadas, solamente si ellas vivieran dentro de la estructura del matrimonio patriarcal. Pienso que podemos entender la cuestión a partir de otra perspectiva. No es el matrimonio ni la vivencia de la sexualidad en sí lo que desvía el servicio dedicado al Señor, sino las estructuras patriarcales que colocan al cónyuge y las cosas del mundo por encima de Dios. ¡Eso crea preocupaciones! Es evidente que Pablo, debido a su concepción escatológica y a partir de las condiciones reales de su época, contesta a la problemática específica de Corinto, da preferencia al modo de vida celibatario. Eso además, no significa que Pablo no haya conocido y aprobado lo contrario. Recordemos, por ejemplo, que él mismo trabajó junto con parejas en el servicio misionero y evangélico como lo hizo con Priscila y Aquila. El ser casado/a no descalifica el servicio al Señor, y ese servicio no implica perjudicar el cuidado que se tiene en la vida conyugal fuera de los parámetros jerárquicos de poder.

Pablo tiene una postura crítica con relación al matrimonio patriarcal. En 7,34, él había dicho a las mujeres no casadas y a las vírgenes que se dediquen al servicio del Señor, para que sean "santas en el cuerpo y en el espíritu". Aquí no tenemos la expresión del desprecio y hostilidad en relación a la sexualidad y al cuerpo de la mujer. Al contrario, también en esa afirmación reside una crítica radical de las estructuras y de las relaciones conyugales patriarcales que reducen el trabajo y la dedicación de la mujer o del hombre a preocuparse de las cosas del mundo (ver arriba) o al "cuidar del marido/cuidar de la mujer", porque ellas mantienen un orden desordenado del mundo. La opinión de Pablo brota de su comprensión escatológica: Debemos dirigir todas las energías para el trabajo de liberación de las personas y de toda la creación (Rm 8,18-25). El tiempo escatológico, en el cual nos encontramos, quiere la superación de estructuras y mecanismos creadores y reproductores de injusticia y opresión.

1 Co 7,36-40 Nuevamente las personas vírgenes... Las palabras en el primer bloque (36-38) se dirigen exclusivamente a los hombres. La "virgen" aparece como objeto. Se habla sobre un comportamiento sexual en relación a ella. En 7,36, los términos *aschemonein* y *hypérakmos* están siendo usados como sinónimos, uno explica al otro. El primero se refiere al comportamiento indecente, no honroso de acuerdo con las costumbres; la acción es siempre en la práctica sexual. El término usado casi exclusivamente por Pablo (1 Co 7,36; 13,5 palabras derivadas. Rm 1,27; 1 Co 12, 23; Ap 16,15). El término *hypérakmos* aparece solo en este pasaje del Nuevo Testamento. Su uso en otros documentos caracteriza la excitación sexual descontrolada[13].

Aquí ambos se refieren a la acción y al comportamiento del hombre en relación a su virgen, en el caso de su novia o comprometida en matrimonio. Pablo no reprime sus impulsos sexuales: "... si estuviere super excitado y así puede acontecer, que él haga lo que quiera, no peca. Que se casen". (7,36). Sin embargo, para los hombres que consiguen controlarse, sin pasar por la aflicción, y que decidieran dejar a su virgen así como está, Pablo dice que hacen bien. Termina, dando una preferencia. Quien se casa con su novia hace bien; quien no se casa hace mejor.

Algo semejante afirma Pablo también en el **segundo bloque** (39-40), en su palabra dirigida solo a las mujeres vírgenes-novias. Solamente con la muerte del "hombre de ella" (novio o comprometido) es que ella está libre (*¡eleuthéra!*) para casarse con quien quisiera, con la condición de que sea solamente un hombre cristiano. Todo el capítulo culmina, diciendo que la mujer "será más feliz si permanece como está", por lo tanto, sin marido. Esos versículos nos informan, por ejemplo, que la mujer puede escoger marido, por lo tanto, que ella no depende siempre de la voluntad y decisión de su padre o de su familia. Eso es importante para la reconstrucción de la historia de las mujeres al inicio del cristianismo. Es también relevante el hecho de que por primera vez en 1 Co 7, Pablo argumente con la felicidad. Para el hombre, él hablaba de satisfacción o control de impulso sexual; para la mujer, él habla de libertad y felicidad. Eso es central para la comprensión de la estructura del matrimonio dentro del mundo patriarcal y de sus efectos sobre la vida de la mu-

---

13 Wolfgang Schrage, p. 200. Dentro del contexto, la palabra no puede estar siendo dirigida al padre de la virgen (como generalmente es traducido), pues se da el consejo que se casen.

jer. Está implícita la crítica del matrimonio que no se basa en igualdad y reciprocidad, sino en el domino del hombre sobre la mujer, con fines de procreación para el mantenimiento del estado patriarcal.

Vimos que en 1 Co 7, Pablo habla de situaciones específicas, buscando responder a cuestiones dirigidas a él. Percibimos que él se esfuerza en usar un lenguaje que explicita, casi siempre, la realidad del hombre y de la mujer. Con pocas, pero penosas excepciones, habla de igualdad y reciprocidad en las relaciones entre parejas. Lamentablemente, él que, en toda su argumentación favorece al matrimonio, no menciona explícitamente al amor como el vínculo que sustenta la relación afectivo-sexual. Sin ese presupuesto, la estructura conyugal, delineada principalmente en 7,2-4, se vuelve también en instrumento de opresión y subordinación, como se mostrará, más tarde en la formulación de los tabúes domésticos.

Concluyendo: Hay una motivación escatológica que atraviesa todo el contexto de 1 Co 7, en el cual quiere la superación de este "mundo" en cuanto a estructuras establecidas y legisladas por intereses patriarcales de mantención del *status quo* basado en injusticia y opresión. El matrimonio patriarcal funciona como un eslabón de esa corriente estructural, en la cual el matrimonio existe para constituir una familia patriarcal que sustente y mantenga el estado y la sociedad patriarcal. Pablo también se distancia críticamente de esa práctica e ideología, pues lo central en el matrimonio es la vivencia de la sexualidad, y no el tener hijos.

Percibimos que Pablo tiene preferencia por el modo de vida celibataria. Su motivación, es radicalmente diferente a la motivación de los grupos gnóticos-dualistas existentes en Corinto, los cuales exigían el celibato por desprecio a la sexualidad y al cuerpo de la mujer. Para sustentar sus afirmaciones, Pablo dice que también él tiene el Espíritu de Dios como fuente de discernimiento. Con eso es evidente que no se puede usar ese Espíritu para profundizar el sistema de discriminación, ni legitimizar las estructuras de dominación. Por eso tiene función liberadora dentro de todos los contextos, en los cuales se quiere transformar el bonito don de la sexualidad en instrumento de opresión, pecado y explotación.

3. Por la abstinencia, tortura y violación... Testimonios apócrifos.

Las palabras de Pablo ciertamente tuvieron una repercusión que traspasó los límites urbanos de Corinto. Ellas están en la base de los escritos apócrifos, como los *Hechos de Pablo y de Tecla* (Hch PT). Pablo huyó de Antioquía y fue para Iconio. Allí, en la iglesia que se reunía en casa de Onesíforo, Pablo predicaba, proclamando algunas bienaventuranzas, entre ellas: "Bienaventuradas las personas célibes, pues Dios hablará con ellas (...). Bienaventurados son los que tienen mujeres como si no las tuviesen (ver 1 Co 7,29), pues heredarán a Dios (...). Bienaventurados los cuerpos de las vírgenes, pues ellas agradarán a Dios y no perderán su recompensa por causa de su castidad..." (HchPT 5-6).

Muchas "mujeres y vírgenes" buscaban acercarse a Pablo para oírlo. También Tecla, novia del rico e importante Tamires, oyó a Pablo, y se convirtió. Sin embargo, desde el inicio, enfrenta problemas. Teóclia, su madre, acusa a Pablo de atentar contra el orden de la ciudad, y que se manifestaba principalmente en las mujeres, entre ellas su rica hija, pues su doctrina afirma que "necesitamos tener un solo Dios

y vivir en forma celibataria" (HchPT 9). Tecla resuelve no casarse con Tamires, y sigue a Pablo. Tamires denuncia a Pablo al procurador y todos los hombres de la ciudad gritan: "él arruinó a todas nuestras mujeres" (HchPT 15). Acusaron a Pablo de ser cristiano. Tecla también debió sufrir las consecuencias por haber roto el noviazgo con Tamires. Así mismo el procurador, a pedido de Teóclia, mandó apresar a Pablo y lo expulsó de la ciudad, "y condenó a Tecla a ser quemada" (HchPT 21). Tecla es liberada a través de un milagro, Pablo se dirige para Antioquía. Tecla consigue información, sigue y se junta al grupo de Pablo. Cuando llegan a Antioquía, el sirio Alejandro se enamora al ver a Tecla, e intenta comprarla a Pablo. Pablo dice: "No conozco a la mujer de quien hablas, ella no es mía" (HchPT 26). Después de eso Alejandro intenta atraparla en la mitad de la calle. Tecla busca la ayuda de Pablo y se pone a gritar. "¡No agredas a una extraña! No agredas a una sierva de Dios". Ella se defiende contra el ataque, y Alejandro se vuelve objeto de burla pública. Ofendido, lleva a Tecla delante del procurador, y ella es condenada a luchar contra los animales. En la arena, la opinión del pueblo no fue unánime. Unos querían la lucha, otros no. Se da un segundo milagro, ahora a través de las mujeres de Antioquía, que se concreta en gritos de protesta, de clamor contra la injusticia, y en lugar de jugar con los gallos verdes, nardos, canela y otras especies de animales, hacen que estos se adormezcan, y que no hagan nada a Tecla. Después el procurador libera a Tecla y la entrega en las manos de las mujeres, las cuales pasaron a loar a Dios diciendo "Uno solo es Dios que liberó a Tecla". Entre las mujeres se encuentra Trifena, una mujer rica de Antioquía, que junto con otras mujeres esclavas también se convierten, y acogen a Tecla en su casa. Tecla sin embargo, quiere seguir sirviendo a Dios, y decide ir para Iconio. Pablo le dice: "Anda y enseña la Palabra de Dios". Y ella fue (HchPT 40-43).

Un detalle que salta a la vista, cuando se lee el texto, es que el primer castigo impuesto a Pablo y a Tecla es diferente. Él predica el celibato, ella lo practica. Él es expulsado de la ciudad, ella es condenada a muerte... Para las mujeres es más difícil resistir al sistema patriarcal que depende de su consentimiento y de su participación para funcionar.

Otro detalle en el texto de HchPT 27 nos abre el horizonte para otro lado de la realidad histórica de las mujeres que optan por la abstinencia sexual, oponiéndose con eso, a todo un sistema patriarcal de la sociedad. Cuando Tecla fue condenada a luchar contra los animales, ella como ciudadana, ruega al procurador que le permita permanecer "intocada" hasta la lucha. Ella quedó entonces, en prisión bajo la custodia de Trifena. En los procesos romanos que acaban con pena de muerte, principalmente las vírgenes, pasan por un doble martirio, la muerte y antes de ella la violencia sexual[14]. Inclusive las niñas son violadas publicamente por el verdugo antes de la ejecución[15]. Testimonios de tales prácticas son también Tertuliano, Hipólito, Cipriano y Eusebio[16]. La amenaza de violación y de colocar a las mujeres en el burdel hacían parte de la historia de horror de las mujeres que se negaban a casarse

---

14 Sobre esta cuestión, ver con detalles la literatura, Friedrich Augar, p. 1-82.
15 Tácito, Anales V, 9.
16 Tertuliano, Apología 50; Hipólito en su comentario a Daniel IV, 51; Cipriano, sobre la inmortalidad 15; Eusebio VI, 5. Ver Augar, p. 5-15 con varios ejemplos.

como forma de vida "normal". Muchas mujeres, junto con sus hijas, practicaban el suicidio antes de la ejecución, para huir de la violación[17]. Lamentablemente esa atrocidad de los perseguidores romanos contra las mujeres cristianas, fue usada más tarde también por perseguidores cristianos contra mujeres "heréticas". Sócrates, historiador eclesiástico del siglo V, nos cuenta que los métodos de tortura ariana superaba en mucho los métodos de los gentiles, refiriéndose al sadismo sexual practicado[18].

Para no dar por concluido...

Son muchos los ejemplos de mujeres vírgenes, separadas, madres, viudas que, por causa de su testimonio y de su práctica fueron transformadas en mártires. Muchas de ellas no se negaban a vivir su sexualidad, pero sí se negaban a vivir en los moldes de las estructuras patriarcales. El matrimonio no era cuestión eclesial, sino política estatal. La abstinencia sexual y el celibato eran formas de resistencia contra un sistema que en la casa y en el estado, usaba a las mujeres como un objeto de reproducción y de opresión. Por su práctica, mujeres y también Pablo en 1 Co 7 se oponían radicalmente a la legislación augustina sobre el matrimonio, que obligaba a las mujeres entre 20 y 50 años a casarse (de nuevo)[19]. Cuando pensamos en las formas de abstinencia en los siglos I y II, no debemos asociarlas ni confundirlas con la vida celibataria que las jerarquías eclesiásticas pasaron a imponer para las mujeres y hombres en la vida ministerial, en los siglos siguientes.

En las historias de Hechos apócrifos (séc. II-III) tenemos un esquema básico. Las historias de conversión de mujeres están ligadas a la predicación sobre el temor de Dios y a la vida celibataria (ver también Hch 24,25). Ellas ven la necesidad de luchar para poder vivir esa opción. Rechazan el matrimonio patriarcal. Sufren y son condenadas a causa de eso. La abstinencia sexual es una posibilidad de liberación. Sirve como trampolín del orden patriarcal a *la familia de Dios*[20], presuponiendo que en la "familia de Dios" las relaciones no son de sumisión y discriminación sino de igualdad y hermandad. Se percibe que para las mujeres, el orden patriarcal de la estructura de la sociedad ofrece solo tres alternativas: sexualidad en el matrimonio, prostitución y muerte.

Una de las propuestas cristianas, la no obligatoriedad del matrimonio patriarcal, ofrece un espacio de libertad para las mujeres y hombres, que puede ser llenado con el servicio en la construcción de un mundo cualitativamente nuevo. El celibato, al inicio de la iglesia cristiana, no era una imposición, y el matrimonio no tenía como objetivo la procreación. Ambas son propuestas revolucionarias dentro del contexto socio-político greco-romano, y no necesitan ser comprendidas como discriminación u hostilidad contra el cuerpo y la sexualidad. Pienso que es relevante percibir, teológica y eclesialmente, que la propuesta celibataria está estrechamente

---

17 Ver ejemplos en Anne Jensen, p. 188-195.

18 Les cortaban los senos, en la vagina les introducían huevos cocidos, etc. Ver ejemplo y literatura en Anne Jensen, p. 194-195.

19 Eso era previsto tanto en la Ley Juliana (año 18 a.C.) como también en la ley Papia Poppaea (año 9 d.C.).

20 Luzia Sutter Rehmann, p. 92.

ligada con la tarea escatológica de superación de los órdenes del mundo, basados en injusticia y violencia. Quizás puede formar parte de una "Agenda Mínima" que podría ser repensada al final de este milenio tan apocalíptico...

Bibliografía

FRIEDRICH AUGAR. "Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im Römischen Staat", em: Gebhardt/ Harnack (ed.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur.* Vol. 13. Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905, p. 1-82.

MARLENE CRÜSEMANN. "Sozialgeschtliche Bibelauslegung: Zusammengedrängte Zeit (1 Korinther 7,29-31)". Em: *Junge Kirche* 55/9 (1994) 494-496.

IRENE FOULKES. "Conflitos en Corinto: Las mujeres en la Iglesia primitiva". *RIBLA* 15 (1993) 85-97.

EDUARDO HOORNAERT. *Cristãos da terceira Geração (100-130).* Petrópolis/São Paulo, Vozes/Cehila, 1997.

ANNE JENSEN. *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1992. 505p.

IVONI RICHTER REIMER. "Recordar, transmitir, actuar. Mujeres en los comienzos del cristianismo". *RIBLA* 22 (1995) 44-57.

— "Gerar, parir, cuidar. Experiências de vida e morte... também na escatologia", em *Estudos Bíblicos* 50 (1996) 65-74.

— "Auxílio Homilético" sobre Mateus 25,1-13", em *Proclamar Libertação*, vol. 24, a ser publicado em 1998.

LUISE SCHOTTROFF. "Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, em: Luise Schottroff/Silvia Schröer/Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p.173-262.

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA. *As Origens Cristãs a partir da Mulher. Uma nova Hermenêutica.* São Paulo, Paulinas, 1992. 188p.

LUZIA SUTTER REHMANN. "'Und ihr werdet ohne Sorge sein...'. Gedanken zum Phänomen der Ehefreiheit im frühen Christentum". Em: Dorothee Sölle (org.). *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt* (Festschrift für Luise Schottroff). Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlag, 1994, p.88-95.

STRACK/BILLERBECK. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, 8ª.ed., Munique, Beck, 1985, p.367-377.

Ivoni Richter Reimer
Alameda Alcides 102
24230-120
Niterói - RJ
Brasil

PAULO NOGUEIRA

CRISTIANISMOS EN ASIA MENOR
Un estudio comparativo de las comunidades en Éfeso al final del primer siglo d.C.

Resumen
Este ensayo estudia el surgimiento del cristianismo en Asia Menor, especialmente de Éfeso, a partir de Hch 18 y 19 en relación con los grupos judíos documentados allí y en relación con la religión popular asiática. Presenta también el desarrollo del cristianismo asiático hasta el final del primer siglo y ofrece un panorama de las comunidades, en relación con los siguientes problemas: la organización comunitaria, modelos de acción en el campo religioso y expectativas en relación a la sociedad.

Abstract
This essay studies the emergence of Christianity in Asia Minor, especially at Ephesus, beginning with Acts 18 and 19, in connection with Jewish groups documented and with popular Asian religion. It also presents the development of Asian Christianity until the end of the First Century and offers a general view of the communities and their relation with the following problems: Community organization, models of action in the religious sphere, and expectations with relation to society.

Introducción

Propongo en este ensayo hacer una presentación del cristianismo de Asia Menor, que contemple su diversidad y tendencias al final del siglo primero d.C. Elegimos este periodo de tiempo porque en él encontramos diferentes testimonios de comunidades cristianas que están en relación unas con otras. Cuando hablo de relación no me refiero solo a la cooperación y mutua influencia, me refiero también a conflictos y rivalidades que se daban entre ellas. El centro de nuestra atención será el cristianismo paulino. Alguien podría preguntarse si no fuera mejor centrar nuestra investigación en la comunidad cristiana inaugurada por Pablo, en Éfeso en los años 50. La elección del final del primer siglo se debe, no solamente al hecho de que se trata de un periodo mejor documentado que la misión paulina propiamente dicha (no disponemos de ninguna carta auténtica de Pablo a la comunidad de Éfeso, aunque él haya escrito cartas en Éfeso, como 1 Co), sino sobre todo por el hecho que deseamos analizar desarrollos comunitarios y religiosos y no la acción par-

ticular de un misionero. Para nosotros, en este momento, el cristianismo paulino es más importante que Pablo. Ésto se debe a la propuesta metodológica.

La metodología de trabajo no será exegética, aunque consideremos resultados exegéticos y nuestra interpretación de la historia sea, de una forma o de otra, consecuencia de la interpretación de los textos. Nuestro enfoque será mucho más histórico-religioso. Buscaremos una comprensión de las comunidades cristianas en su lucha por la sobrevivencia, identidad y posibilidad de expresión religiosa dentro de los procesos y cambios necesarios.

Nos preguntaremos por las relaciones de las comunidades con la sociedad, haciendo más incapie a nivel de sus intenciones que en sus determinantes sociológicas, su modelo de experiencia religiosa y su relación con otros grupos cristianos.

Como sería demasiado amplio estudiar todo el cristianismo anatolio de este periodo, nos ocuparemos solamente del cristianismo de Éfeso y de la provincia romana de Asia[1]. Haremos referencia a cristianismos de otras provincias de Asia Menor solo en casos especiales[2].

Nuestro estudio está organizado en dos partes: En la primera estudiaremos los orígenes de la comunidad de Éfeso, tal como está escrito en Hch 18-19 por cristianos asiáticos de la segunda generación (o por tradiciones provenientes de allá). En esos capítulos podemos hacernos una idea de la complejidad del mundo religioso en esta ciudad y de sus implicaciones para la formación de sus grupos cristianos. En la segunda parte trabajaremos con testimonios literarios asiáticos de las últimas décadas del primer siglo. Comenzaremos con las cartas pastorales (1ª y 2ª carta a Timoteo y la carta a Tito), que creemos fueron compuestas en Éfeso. Ellas darán el modelo de desarrollo predominante del cristianismo post-paulino. Elegimos las pastorales en detrimento de la carta a los Efesios[3], por los siguientes motivos: primero, porque presentan la estructura de gobierno y organización comunitarias que se estaban proponiendo o implantando en ese momento; segundo, porque presentan el conflicto de esta comunidad con sus rivales religiosos con más claridad que Efesios; y tercero, porque creemos que, por el cuadro presentado en el segundo siglo, este modelo, se vuelve el modelo para todo un grupo de comunidades en Asia. Después estudiaremos otros modelos de comunidades y cristianismos asiáticos representados por el Apocalipsis de Juan, por las cartas joánicas (1ª, 2ª y 3ª), y por grupos cristianos que son citados en los testimonios, aunque sea únicamente como críticas. Al final haremos una rápida mención al desarrollo del cristianismo asiático representado por las comunidades a quienes escribe Ignacio de Antioquía (en especial Éfeso) y por los cristianos montanistas[4].

---

[1] Es necesario diferenciar la provincia romana de Asia, en la costa oeste del mar Egeo, de Asia Menor conformada por ésta y por las provincias de Capadocia, Cilicia, Galacia, Lícia, Panfilia y Bitinia-Ponto.

[2] No trabajaremos por ejemplo el origen del cristianismo y la misión paulina de Galacia. Ver una buena perspectiva de la historia del cristianismo en Asia Menor en: Oster Jr, R.E. Art. "Christianity in Asia Minor", en: Anchor Bible Dictionary, Doubleday, New York, 1992, v.1, p.938-954.

[3] La palabra "en Éfeso" falta en el primer versículo de la Carta a los Efesios, según los mejores manuscritos. La carta en verdad parece haber sido escrita para ser leída en varias comunidades, pues no se refiere a la situación de una en particular.

[4] En este caso nos estamos refiriendo a comunidades de Frigia, región del interior de Asia Menor, y no a la provincia de Asia.

1. La misión paulina leída por la siguiente generación: Hch 19

1.1. Grupos itinerantes en competencia

Según el libro de los Hechos de los Apóstoles, la misión cristiana llego a Éfeso a través de Pablo, Priscila y Aquila. Ellos venían de Acaya y, en el camino hacia Antioquía (vía Jerusalén), Pablo los dejó en Éfeso (Hch 18, 18-21). El texto cuenta que, algún tiempo después, al regreso de Antioquía, Pablo pasó misionando por Galacia y por el Ponto, hasta volver a Éfeso. En verdad Pablo ya había evangelizado estas regiones del interior de Asia Menor (Hch 16,6-8): él había visitado Galacia y Frigia, pero cuando trataba de llegar a Bitinia, fue impedido por el Espíritu. Su visita a la capital Éfeso, se realiza en el así llamado "tercer viaje misionero".

Aquí ya podemos destacar un hecho, que fue pre-condición para la evangelización de Éfeso, así como de las demás ciudades de Asia Menor: la intensa itinerancia de los líderes religiosos al interior de la diáspora judía. Basta recordar la movilidad de Aquila y Priscila que, según Hch 18,2 habían llegado de Italia, probablemente de la comunidad de Roma, expulsados por el decreto de Claudio, que ordenó la salida de todos los judíos de Roma. Además de provenir de Italia, ellos eran en realidad originarios del Ponto, de una provincia del extremo norte de Asia Menor. Esta movilidad dentro de la diáspora fue determinante para la expansión del cristianismo asiático. Veamos este aspecto con más detalle.

Antes que Pablo salga a escena en Éfeso, se nos narra un acontecimiento interesante que se refiere a esta movilidad a la cual nos referíamos. Según Hch 18, 24-28, llega a Éfeso un judío proveniente de Alejandría, llamado Apolo, un poderoso predicador, versado en las Escrituras, que enseñaba "con precisión respecto de Jesús", practicaba su actividad misionera entre los judíos de la diáspora, que recuerda mucho la acción de Pablo, tal como la describe Hechos. Pero en su presentación hay un elemento aparentemente anacrónico: él conocía solo el bautismo de Juan (18,25). El texto trata de solucionar este anacronismo explicando que Priscila y Aquila -que probablemente ya habían concluido la tarea misionera en Éfeso- instruirán "con más exactitud" a Apolo en el camino de Jesús. Esta información contradice claramente lo que habíamos mencionado arriba, que él enseñaba "con precisión acerca de Jesús". Apolo, después de haber recibido instrucciones de Aquila y Priscila, sigue misionando en dirección a Acaya. Él llegó a ser un líder en la comunidad de Corinto y en 1 Co, Pablo polemiza indirectamente con Apolo, contra una interpretación radical de su predicación.

Este hecho no merecería más atención si no siguiese, en la siguiente perícopa, el tema de los discípulos de Juan Bautista que misionaban en Éfeso. Según Hch 19, 1-7, Pablo toma la responsabilidad de actualizar a estos compañeros de Apolo (él está relacionado con este grupo, explícitamente, en el versículo 1). Ellos reciben así el bautismo en el Espíritu Santo y hablan en lenguas después de la imposición de manos de Pablo (v. 6). En total estaban 12 (número que sugiere organización religiosa).

Es sabido que debemos ser cautelosos en relación a las narraciones de los Hechos sobre los orígenes[5]. Él disimula los conflictos, presenta tradiciones legendarias sobre los apóstoles y sigue un esquema teológico bien definido, dentro del cual sitúa la historia de las comunidades. Pero si la narración, con dificultad puede ser considerada histórica, por lo menos en esta formulación, me parece que los motivos que están por detrás de ella son bastante posibles, tales como: a) la presencia en la diáspora de varios grupos sectarios, misionando en competencia unos con otros; b) la movilidad de los judíos de diferentes centros del mundo mediterráneo: de Alejandría a Éfeso y Corinto (Apolo), de Macedonia a Jerusalén, pasando por Antioquía en dirección a Éfeso (Pablo), y de Roma a Éfeso (Priscila y Aquila); c) el hecho de que en esta red de conexiones, Éfeso parece ocupar un lugar destacado; y finalmente, d) estos grupos misioneros itinerantes y en competencia tenían una cierta base o intención de diálogo, y hasta de intercambio religioso como nos muestra Hechos. Nuestra hipótesis en este artículo es que esta movilidad sectaria e intercambio (muchas veces conflictivo) de religiosidades (aumentando aquí también la religiosidad popular de Asia) son determinantes para el carácter ecléctico y plural del cristianismo asiático.

Los hechos que mencionamos arriba tienen confirmación en otros textos. Según las *Pseudo Clementinas*, más en concreto el *Romance de Clemente*, un apócrifo del segundo siglo, narra el origen de Simón el Mago, interpretado como el más grande de los herejes, y explicado así: él era uno de los 30 discípulos de Juan Bautista (entre los cuales estaba Helena, su futura compañera). Simón, en la expectativa de quedarse con el liderazgo del grupo, va a Egipto a iniciarse en artes mágicas. Egipto era ya un lugar conocido como la tierra de la magia. Al regresar de Egipto, Juan Bautista ya había sido ejecutado y Simón asume el liderazgo del grupo, además de tomar a Helena como compañera. No es necesario explicar que las referencias sobre la moral de Helena y la religiosidad de Simón, son las peores posibles. Sin embargo, independientemente del carácter legendario de este texto, una vez que Simón encarna en este periodo elementos casi satánicos, podemos constatar un interesante paralelo entre el texto de Hechos y la narración que describimos ahora: el triángulo Palestina-Egipto-mundo greco-romano (en el cual después Simón el Mago actúa prioritariamente) como recorrido de un movimiento judío minoritario que tiene como origen el grupo de Juan Bautista. Volviendo al movimiento de Juan, tal como describe Hechos, nos podemos preguntar si este grupo no tuvo pretensiones mesiánicas en relación a Juan y si no se proponía misionar de manera similar a las del movimiento cristiano, siendo después absorbido por este. Él nos ofrece una analogía muy modesta, del modelo de actuación de los primeros cristianos[6].

---

[5] Hulmut Köester, por ejemplo, considera las informaciones sobre la misión en Éfeso poco confiables; él cree que solamente la duración de dos años y tres meses de 19,8.10 en el local de predicación de Pablo, la "escuela de Tirano" (19,9) es verídica, lo demás es legendario (como la narración del 19,13-20) o es tradición ubicada fuera del contexto (como 19,1-7, que debería haber ocurrido en Siria y no en Asia); ver *Einfuehrung in das Neue Testament.* Walter de Gruyter, Berlín, New York, 1980, p. 549 (También en español, § 9,3a).

[6] Sobre la movilidad religiosa en el imperio romano ver Stambaugh, J.E. / Balch, D.L. *El Nuevo Testamento en su ambiente social. Paulus, São Paulo 1996 p. 31-37.*

Para completar el panorama del campo religioso en el cual estaba inserto el cristianismo de Asia y de Éfeso, necesitamos leer el resto del capítulo 19 de Hechos. En él se amplía el cuadro de las fuerzas y grupos en tensión y surgirán interlocutores que impusieron un juego asimétrico de relaciones.

1.2. Pablo y la comunidad judía de Éfeso

La perícopa siguiente Hch 19,8-20 nos presenta a Pablo en su actividad misionera entre la comunidad judía de Éfeso: Pablo predicó por tres meses en la sinagoga. La búsqueda de la sinagoga, como lugar para iniciar la misión en una ciudad de la diáspora, constituía la praxis paulina (cf por ejemplo, Hch 14,1) y suponemos que debió ser la de muchos misioneros del cristianismo primitivo. La sinagoga era un buen lugar para iniciar un trabajo de misionero en una ciudad, pues ella era, además de local de culto y de estudio de la Torá, el local de encuentro y articulación de la comunidad judía de la ciudad. En ella, los judíos residentes en la ciudad, planeaban sus negocios, conseguían empleos y se presentaban ante la sociedad. La sinagoga también gozaba de derechos, garantizados por la legislación romana, entre ellos el derecho de libertad de culto, guardar el sábado, dispensa del servicio militar y de la adoración al emperador en las solemnidades públicas. Era precisamente este espacio de libertad de acción, lo que era valorado por los primeros misioneros cristianos. Para ellos se inició un problema serio cuando su identidad, se fue volviendo más definida frente a la sinagoga, pues ésto los colocaría en evidencia frente a las autoridades, que no eran muy tolerantes con las sectas orientales.

Pero existe un segundo motivo por el cual los primeros cristianos van a la sinagoga para buscar interlocutores. Debemos eliminar de nuestras mentes la idea que la sinagoga en el mundo mediterráneo, era algún tipo de reducto intocable de la cultura judía rodeada de paganismo, como si constituyera una especie de gueto. Si es verdad que eran practicados los pogroms (tenemos noticias de algunos de ellos en Antioquía, en Siria) y algunas experiencias de posturas antisemitas por poblaciones locales (celosas tal vez del status especial de este culto extranjero), es un hecho también que la sinagoga no estaba exenta de influencias y de procesos sincréticos con las culturas nativas. Ella puede haber funcionado como puente de unión entre cristianos judíos y el mundo gentil. Parece que, en cierto sentido, el lenguaje cultural del helenismo y del judaísmo helenizado de la sinagoga, facilitó estos encuentros. No tenemos muchas noticias sobre la comunidad judía de Éfeso, pero nos permitimos tomar en consideración la sinagoga excavada en Sardes (una ciudad que no llegó a tener la importancia de Éfeso) como modelo para la diáspora asiática, veremos que se trataba de un grupo que presentaba rasgos de asimilación social y cultural. La sinagoga de Sardes estaba localizada en el centro de la ciudad, dividiendo un edificio de mármol con el gimnasio que, como sabemos, es una institución central de la cultura helénica[7]. Otro ejemplo de liberalismo y sincretismo cultural de la sinagoga asiática encontramos en la pequeña Acmonia. Allí una señora, llamada Julia Severa, que había construido la sinagoga local, era también sacerdotiza princi-

---

[7] Kraabel, A. Th *The Diaspora Synagoge: archeological and Epigraphic Evidence since Sukenik,* p. 477-510 (Aufstieg und Niedergand der roemischen Welt, II/19,1); ver también Stambaugh, J.E./ Balch, D.L. *O Novo Testamento em seu ambiente social.* Paulus, São Paulo, 1996, p. 40.

pal del culto imperial[8]. Una vez que los primeros cristianos asiáticos eran convertidos de las sinagogas judías, no sería improbable la hipótesis de que este carácter sincrético y plural del judaísmo asiático, haya influenciado en la constitución de las primeras comunidades cristianas. La sinagoga habría tenido una función doble en relación al cristianismo primitivo: servir, por un lado, como primera instancia para relaciones sincréticas con la cultura greco-romana y con las culturas locales, y por otro lado, un espacio que permitió, con ciertos límites, la participación de grupos judíos diversificados. Es en ella que los primeros cristianos van a buscar espacios de actuación misionera y consiguen, muchas veces sin consciencia de ésto, significativos cambios simbólicos.

La narración de 19,8-20 presenta a Pablo misionando en la sinagoga de Éfeso, siendo rechazado por ella después de tres meses de enseñanza. Su carácter plural y diversificado se muestra a través del hecho de que fue acogido por la "escuela de Tirano". Como no tenemos más información sobre esta escuela que las disponibles en este texto, podemos solo suponer que se trata de un espacio de estudio de la Torá vinculado a la comunidad judaica de Éfeso. Esta propuesta combina mejor con el contexto de la narrativa, la cual no se propone presentar a Pablo en diálogo con la filosofía helenista (otra posibilidad para entender la escuela de Tirano).

Según el verso 10, Pablo evangelizó en Éfeso de esta forma por un periodo de más de dos años (él había misionado por tres meses en la sinagoga), permitiendo así que todos "los habitantes de Asia... tanto judíos como griegos" escuchasen la palabra. En esta descripción sumaria Lucas pretende que con la evangelización de la principal ciudad de Asia, toda la provincia estaría por tanto evangelizada. En esta descripción sumaria están las informaciones sobre la actividad milagrosa de Pablo (v. 11): "al entrar en contacto con sus ropas y objetos de uso personal, sus enfermedades eran curadas y los demonios expulsados". Esta última información se conecta con la perícopa siguiente:

En v. 13-20 encontramos a Pablo en conflicto con los exorcistas judíos. Dice el texto que "judíos exorcistas ambulantes" trataron de realizar exorcismos invocando el nombre de Jesús. Ellos son presentados en el v. 14 como "hijos de Esceva, sumo sacerdote". En total eran siete. No hay claridad sobre el origen de estos exorcistas. Un sumo sacerdote en el templo con este nombre no nos es conocido. ¿O ellos eran solamente de linaje sacerdotal? Otra posibilidad coincidente con el carácter sincrético del judaísmo de Asia es que Esceva podría haber sido sumo sacerdote de un culto pagano. La consecuente quema de los libros de magia por la población de Éfeso, puede apuntar en esta dirección. Personalmente pienso que la autoatribución de títulos y funciones sacerdotales en los movimientos religiosos marginales en el judaísmo del periodo no era raro. ¿Cómo otros grupos judíos debieron asumir la autodesignación del cristianismo primitivo como "raza elegida, sacerdocio real"? (1 Pe 2,9) Otros grupos religiosos de judíos representados en los manuscritos del Mar Muerto (y éstos no eran exclusivamente esenios) también se atribuían títulos y ho-

---

[8] Kittel, G "Das kleinasiatische Judentum in der hellenistisch roemischen Zeit", in: *Theologische Literaturzeitung* 69 (1944), p. 10-20.

nores sacerdotales[9]. Creo que éste es el caso de los exorcistas-sacerdotes judíos. Existe también una expectativa apocalíptica de que un sumo sacerdote escatológico comprometería a Belial y "garantizaría a sus hijos la autoridad para aplastar los espíritus malos"[10]. No podemos, en este momento, llegar a una conclusión al respecto.

El hecho es que estos siete hijos de un sumo sacerdote (el número posiblemente implica organización religiosa) realizaban una actividad itinerante en Asia, a semejanza del grupo de Apolo. Pero ellos merecen destacarse en relación a aquellos, por el hecho de que la victoria de Pablo sobre ellos (pues solo Pablo puede invocar el nombre de Jesús sobre los demonios!) tuvo efecto sobre toda la población de Éfeso, "tanto en judíos como en griegos".

Este texto sugiere al mismo tiempo un judaísmo diversificado y en un grado avanzado de diálogo con la sociedad asiática. A pesar del colorido legendario del relato (basta ver el alto valor de los libros que habrían sido quemados o la forma estilizada como el demonio responde a los exorcistas judíos en el v. 15) podría reflejar la relación de los primeros cristianos en Éfeso, como un grupo religioso al margen de la sinagoga.

Hasta aquí encontramos en Éfeso nada menos que cinco grupos o interlocutores judíos: a) el grupo de los doce compañeros de Apolo, discípulos de Juan Bautista; b) la sinagoga que recibió a Pablo en su predicación por tres meses; c) la escuela de Tirano, que probablemente era una escuela ligada a la sinagoga; d) un grupo de siete exorcistas judíos, hijos de un sumo sacerdote que trata de apropiarse del nombre de Jesús[11]; y e) Pablo, Priscila y Aquila, misioneros cristianos itinerantes.

1.3. Los primeros cristianos y la religiosidad popular de Éfeso

Aunque este texto de Hch 19,23-40 tenga connotaciones apologéticas (como mostrar la falta de sinceridad del culto a Artemisa), en él entramos en contacto con un culto de religiosidad popular de Éfeso en un doble aspecto: su función económico-política y su devoción popular. La narración se refiere a Demetrio y otros orfebres que fabricaban estatuillas de la diosa Artemisa. Ellos comenzaron a alborotar a la población de Éfeso contra Pablo y sus compañeros, pues su actividad misionera estaba poniendo en riesgo el culto de la diosa y la consecuente venta de estatuillas. Pablo, que ya había ejercido influencia no solo sobre Éfeso sino sobre toda la región (v. 26), había "persuadido a mucha gente, afirmando que no son dioses los

---

9 Ver por ejemplo: Cánticos de Sacrificio Sabático (4Q400), Frag. 1, col I, 1-10; Regla de la Comunidad (1QS), col. IX, 3-6; Documento de Damasco (CD-A), col. IV, 2-4. Estos textos están disponibles en García Martínez, F. *Textos de Qumran,* edición fiel y completa de los Manuscritos del Mar Muerto (traducido del español por Valmor da Silva), Voces, Petrópolis, 1995, 582p.

10 Testimonio de Levi, 18,12 en: Charlesworth, J.H. (ed.) *The Old Testament Psedepigrapha,* v. 1 (Apocalyptic Literature and Testaments). Darton, Longman & Todd, London, p. 795, más sobre sacerdotes exorcistas en Weiser, Alfons. *Die Apostelgeschichte,* Kapitel 13-28 (OeTK 5/2). Gütersloh, GTB Siebenstern, 1985, p. 529-530.

11 Una estrategia mágica era conocer a muchas divinidades, ver por ejemplo en el Gran Papiro mágico de París en Leipold, J./Grundmann, W. *El mundo del Nuevo Testamento,* v.2, Cristiandad, Madrid, 1975, p.76 Estos exorcistas judíos no cuestionan la autoridad de Jesús; en una postura sincrética buscan apropiarse de él. El relato por tanto, no permite que el nombre traído por Pablo, que está siendo presentado como el fundador del cristianismo en Asia, sea usado por sus rivales.

que son hechos por manos humanas" (v. 26). De la descripción del contenido subversivo de la predicación de Pablo nos llama la atención que no es mencionado ningún contenido específicamente cristiano (como el anuncio del "Reino de Dios", como en 19, 8, o algunas referencias a Jesús). La predicación contra la adoración de imágenes de divinidades es un tema de la predicación de la diáspora. Podemos, a partir de este dato, conjeturar que en este texto se está proyectando sobre Pablo un conflicto de fondo de la diáspora judaica, y solo en este contexto está también un tema de los primeros cristianos. Esta sospecha es reforzada por el hecho de que quien busca ser interlocutor con la multitud es un tal Alejandro, que siendo reconocido como judío, o sea como un enemigo del culto de imágenes, estimula todavía más el ánimo de las multitudes enfurecidas (v. 34). Los cristianos de Éfeso, en opinión de Lucas, ¿serían los mejores defensores de esta postura religiosa tan apreciada del judaísmo?

En esta narración, las fuerzas en conflicto en el campo religioso asiático, se nos presentan así:

a) Las comunidades cristianas, representadas por Pablo y sus compañeros Gayo y Aristarco, que provienen de Macedonia (el elemento de itinerancia aparece nuevamente). Curiosamente no hay referencia alguna de Priscila y Aquila, lo que puede indicar cierta independencia de esta tradición en relación a las perícopas anteriores.

b) El sindicato de orfebres[12] vinculado al culto de Artemisa que hace oposición a Pablo, acusándolo por un lado, de perjudicar los negocios y por otro, de "destruir la majestad de aquella a quien adoran el Asia entera y el mundo" (v. 27). Era evidente que para este grupo, el aspecto lucrativo es el más relevante. La redacción lucana estratégicamente los pone en evidencia. Existen otras implicaciones económicas implícitas en el texto. Se sabe que en la antigüedad, los templos cumplían el papel de bancos: en ellos eran guardadas enormes sumas de dinero y también podían conseguirse préstamos[13]. También tenemos noticias del inicio del siglo II, sobre cómo el crecimiento de las comunidades cristianas en Asia, perjudicaban la venta de carne para los sacrificios (ver más abajo).

c) Alejandro y los judíos de la comunidad judaica de Éfeso. Ellos tienen una actuación sorprendente en la narración. Cuando los judíos empujan a Alejandro para hablar a la población, tenemos la impresión inicial de que podrían estar queriendo estimular el conflicto, pues Lucas presenta a la sinagoga en varios momentos exponiéndolos a las autoridades. Pero en este pasaje, que testifica un conflicto frecuente en la diáspora, ellos parecen estar queriendo servir de mediadores, pretendiendo hasta calmar a la multitud enfurecida. Pablo y sus compañeros, al criticar la religión oficial de la ciudad, estaban poniendo en riesgo el status de una comunidad judía respetada. Por eso parece más viable creer que Alejandro busca calmar a la multitud, pero ésta, al reconocer que él era judío, grita por casi dos horas: "Grande es Artemisa de los Efesios" (v. 34). Este texto es un ejemplo del anti-semitismo del mundo greco-romano.

---

12 Sobre sindicatos y asociaciones comerciales en Asia Menor ver Wwiser, Alfons. *Die Apostelgeschichte,* Kapitel 13-28 (OetK 5/2), Gütersloh, GTB Siebenstern, 1985, P 544.

13 Stambaugh, J.E./Balch, D.L. *O Novo Testamento em seu ambiente social. Paulus,* São Paulo, 1996, p. 138.

d) El poder político también se hace presente. Quién apacigua la multitud es el "escribano de la ciudad". La existencia de este cargo (grammateus) en Éfeso es documentado en inscripciones y monedas[14]. Su función era la de cuidar el orden público y, por eso, es natural que aparezca en este relato. Él reafirma la importancia de este culto para Éfeso y alerta sobre el peligro de que esta asamblea irregular sea considerada como "sedición" (v. 40). Él es el representante del poder político nativo, el cual aparece sometido a la autoridad del procónsul. Es frente al poder romano, representado por el procónsul, que la cuestión debe ser tratada. La asamblea reunida solo puede representar un desafío al poder del imperio.

e) El verso 31 dice que los asiarcas "que eran amigos de Pablo" le impidieron ir al teatro a defenderse. Esta referencia a los asiarcas es de historicidad dudosa. Los asiarcas eran, o miembros del consejo de la ciudad, o los responsables de los cultos estatales: el culto de Roma y del emperador. Por el contexto de la narración es más probable que estos asiarcas (Éfeso no tenía más que cuatro) fuesen representantes del culto imperial. De esta forma Lucas estaría indicando que el fraude religioso y la ganancia de los orfebres, es el motivo para toda esta confusión, pues Pablo tenía apoyo hasta de los responsables para el culto imperial, los cuales no veían peligro alguno en los misioneros cristianos. La presencia de los asiarcas "amigos" de Pablo muestra la complejidad de los poderes en el campo religioso de Éfeso, pero también oculta parte del conflicto, ya que los cristianos (por lo menos en el tiempo de Lucas) comenzaron a ser evidentes frente a las autoridades, como un grupo que no hacía ofrendas al emperador.

f) La población es presentada en el texto como una masa manipulable. Sin que ella sepa, su piedad y devoción a Artemisa de los efesios, está manipulada por intereses económicos de los orfebres que lucran con la venta de las estatuillas. En este episodio la ambigüedad de la religión y de su devoción popular está presente nítidamente. Si este texto, en la intención redaccional de Lucas, intenta desmitificar el culto de esta diosa, mostrando que se trataba de manipulación de los orfebres inescrupulosos, también deja ver la piedad popular subyacente a este culto. La propia diosa merece comentarios: si ella es una diosa extranjera, originaria de Grecia, ella recibe también el epíteto de "Gran Diosa". Artemisa de los efesios es una recreación sincrética de la Magna Mater, diosa de la fertilidad de los anatolios, ella es al mismo tiempo diosa virgen y diosa madre, asociada a Démeter, Perséforis y a Cibeles[15]. No podemos dejar de pensar en las variantes latinoamericanas del culto a la virgen, siempre mezclado con elementos de la piedad popular. El culto de la tierra y de la fertilidad es recreado en Artemisa en su versión efesina (existían otras recreaciones de Artemisa en otras ciudades). "Ella era una especie de Diosa Madre original de Asia Menor, reconocida como mucho más antigua que los habitantes griegos (Pausanias 7.2.6-8), que finalmente la identificaban como a su propia Artemisa"[16]. La diosa también era venerada en el interior del Asia Menor. Esto puede ser

---

14 Weiser, Alfons. *Die Apostelgeschichte,* Kapitel 13-28 (OeTK 5/2), Gütersloh, GTB Siebenstern, 1985, p. 544.

15 Ver Eliade, M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I: De la prehistoria a los misterios de Eleusis.* Cristiandad, Madrir, 1978, p.295-296.

16 Stambaugh, J.E./Balch, D.L. *O Novo Testamento,* p 137.

confirmado por las evidencias arqueológicas en más de treinta lugares de culto[17].

El cariño y la devoción popular por Artemisa es tan grande que el escriba de la ciudad consigue calmar a la multitud que estaba gritando por dos horas, con las siguientes palabras: "¿Quiénes por ventura, no saben que la ciudad de Éfeso es la guardiana del templo de la gran Artemisa, y de la imagen que cayó de Júpiter?" La pregunta retórica es comprendida por todos los presentes y respondida afirmativamente con el silencio. Nadie podía cuestionar a la diosa y su religión.

2. Las comunidades cristianas de Asia Menor al final del primer siglo

En este breve análisis del Hch 19 buscamos elementos que tratan la situación histórico-religiosa de Pablo y su misión, tal como fue narrada por la segunda generación de cristianos paulinos (Lucas y las fuentes de las cuales se sirve). Antes de tratar los testimonios de los cristianos post-paulinos en su propio tiempo, me gustaría anotar algunos eventos que diferencian la década de los 50 de las décadas de los 80 y 90. Estos eventos están más o menos relacionados con las fuerzas en conflicto en el campo religioso asiático y de la diáspora que hemos descrito arriba.

1) La diáspora judía vive un periodo de tensión después de la destrucción de Jerusalén. Los romanos imponen a los judíos un impuesto llamado *fiscus iudaicus*. Vespasiano determina que los judíos del imperio paguen anualmente dos dragmas al templo de *iupiter capitolinus*. Esta orden significaba la supresión del derecho de enviar dinero para el templo de Jerusalén y alcanzaba no solo a los de origen judío, sino también a los "temerosos de Dios" y demás adeptos a la religión judía[18]. Existe un clima anti-semita en el imperio en este periodo.

2) El final de la guerra hace que muchos judíos de Palestina salgan para la diáspora. La itinerancia de judíos y grupos religiosos sectarios judaicos se incrementa en este periodo. Josefo describe la llegada de sicarios en Alejandría después de la destrucción de Jerusalén. Según Josefo, ellos pretendían organizar una manifestación contra Roma en aquella ciudad y tuvieron que suprimir su intento por intervención de las autoridades de la sinagoga[19]. También podemos imaginar la fuga de inmigrantes palestinos para Asia Menor en este periodo. Junto con estos itinerantes es posible que ideas revolucionarias y expectativas apocalípticas hayan sido presentadas.

3) La identidad de los primeros cristianos se va tornando cada vez más nítida frente a la sinagoga. Suponemos que el trabajo de los misioneros itinerantes en Asia fue bien realizado, al punto de tener testimonios de cristianos no solo en las mayores ciudades griegas de Asia, sino también en las provincias del interior. Esta representatividad de los primeros cristianos, hace que se vuelvan más evidentes para las autoridades. También podemos imaginar que las comunidades tradicionales de la

---

17 Weiser, Alfons. *Die Apostelgeschichte,* kapitel 13-28 (OeTK 5/2), Gütersloh, GTB Siebenstern, 1985, p. 550.

18 Ver Flavio Josefo, *Guerras judaicas* VII, 218 y también Smallwood, E.M. *The Jews under Roman Rule. Fron Pompey to Diocletian.* Leiden, 1976, p. 371-372.

19 Flavio Josefo, *Guerras judaicas,* VII, 407ss.

diáspora no quisiesen ser confundidas con grupos sectarios sospechosos. Principalmente en el periodo en que debido a la tensión de la guerra judía, ser acusados de sectarios o de rebeldía judía, era sinónimo de sedición e infidelidad contra Roma[20].

4) El culto imperial se vuelve un problema para los cristianos a medida que ellos se van distanciando de la sinagoga, pues solamente dentro de la sinagoga estaban exentos de ofrecer sacrificios al emperador. No debemos imaginar que los cristianos estuviesen siendo perseguidos sistemáticamente por los romanos en este periodo. No tenemos indicios para tanto[21]. La carta de Plinio a Trajano en 111-112 d.C. es prueba de un procedimiento de tortura y ejecución de cristianos en Bitinia debido a denuncias anónimas y al hecho de que la demanda de carnes sacrificadas disminuían. Pero Plinio no demuestra tener conocimiento preciso sobre quienes eran los cristianos y mucho menos tener un procedimiento definido sobre como lidiar con ellos[22]. Él no sirve, por tanto de prueba para la existencia de una persecución sistemática contra los cristianos.

Para el periodo que estamos tratando podemos decir solamente que existe un clima tenso y que los cristianos buscan la forma de relacionarse con el imperio, sea a través de la denuncia y ruptura, o sea a través de la adaptación y demostración de lealtad.

Pasemos ahora a tratar las comunidades cristianas de Asia Menor a partir de algunos de sus testimonios literarios.

2.1. La comunidad pos-paulina

Como habíamos mencionado arriba, elegimos las comunidades representadas en las Cartas Pastorales[23] (1 y 2 de Timoteo y Tito) como representantes de este tipo de cristianismo en Asia, dejando de lado Colosenses y Efesios por los motivos ya expuestos. Tratar las Pastorales exige un redoblado cuidado, pues tenemos la tendencia de proyectar en ellas modelos eclesiásticos posteriores (de una iglesia episcopal o sofisticadamente jerárquica), conceptos anacrónicos (como ortodoxia y herejía) y en ellas fundamentamos y creemos encontrar los orígenes del "catolicismo primitivo" o de la "gran Iglesia". Estas definiciones y nomenclaturas son artificiales y dificultan la comprensión del cristianismo primitivo[24]. Lo que tenemos en es-

---

20 Según un estudio de W. Stegemann (*Sinagoge und Obrigkeit,* Heidelberg, 1991) este puede haber sido uno de los temas de Hechos de los Apóstoles. Él describe a los cristianos siendo denunciados por los judíos de la diáspora delante de las autoridades, pues ellas no querían ser confundidas con grupos sectarios que pusieran en riesgo su status jurídico. Este conflicto entre cristianos y sinagoga reflejaría, por lo tanto el contexto histórico del periodo de Lucas que el periodo por él narrado.

21 Sobre los perseguidores romanos a los primeros cristianos ver Pixley, J. "*Las persecuciones: el conflicto de algunos cristianos con el imperio*", en: *Ribla 7* (1990), p. 89-102.

22 Ver la carta de Plinio a Trajano en Comby, J./Lemomon, P. *Roma frente a Jerusalén: visión de autores griegos y latinos.* Paulinas, São Paulo, 1987, p. 46-48.

23 Sobre las pastorales y las demás comunidades cristianas de Asia Menor ver Figueroa, Ana Claudia. *Comunidades y herejías en Asia Menor-Un estudio sobre las variaciones teológicas de algunos escritos neotestamentarios de fines del siglo I.* Instituto Metodista de Enseñanza Superior, São Bernardo do Campo, 1993, 185p.

24 Dejo a voluntad para citar como ejemplo de esta postura mi artículo: "Multiplicidad teológica en la formación de catolicismo primitivo en Asia Menor", en: *Estudos de Religão* 8 (1992), 35-46. Este artículo es una revisión de posturas defendidas anteriormente.

te momento es una religiosidad representada por varios grupos, con prácticas divergentes y sistemas de creencias más o menos diferentes, pero aún intercambiables. Ninguna de ellas tiene todavía poder en la sociedad para establecerse como oficial, y tampoco para vencer o hacer frente al judaísmo oficial, si es que todavía existía en este periodo[25]. Es un hecho que no todos estos cristianos tuvieron la misma orientación en relación a la sociedad. Sus expectativas pueden oscilar entre el deseo de aniquilación de las estructuras sociales existentes y el deseo de alcanzar (por primera vez a través de la religión) respetabilidad y ciudadanía.

Las pastorales representan la cúspide de la teología post-paulina en lo referente a la exaltación y valoración de la autoridad de Pablo. Él llega a ser el marco de referencia de fe para esta comunidad: él es una especie de fundador de la experiencia religiosa del grupo (ver 1 Tm 1,12-17; 2,1-7 y Tt 1,1-4). Pablo es presentado como el apóstol que garantiza la fe de su comunidad. Por tanto él es el garante del "depósito" (paratheke) de la fe. La reafirmación de la autoridad paulina es una reacción de la comunidad a la situación de crisis en que vivían. Para superarla reactivan la imagen de Pablo y actualizan su vivencia con la tradición paulina. Los autores de la carta se valen de la estrategia literaria para alcanzar este fin: escriben bajo la autoridad de Pablo[26]. Las referencias constantes a la autoridad de él no significa que encontremos teología paulina intacta. Al contrario, el autor interviene creativamente remodelando, adaptando y respondiendo a las necesidades de su tiempo. La escatología de los escritos paulinos auténticos, por ejemplo desaparece. La enseñanza de la justicia de Dios otorgada a los seres humanos prescinde de la fe (ella no es mencionada en Tt 3,4-7). La "gracia de Dios" que tenía papel predominante en Pablo adquiere un papel educativo: ella "nos enseña a abandonar la impiedad de las pasiones mundanas, para que vivamos en este mundo con autodominio, justicia y piedad" (Tt 2,11-13).

La vida regida por el autodominio y piedad pasa a ser una de las prioridades de vida de los cristianos. Si Pablo organizaba sus comunidades en casas, las pastorales presentan consecuentemente comunidades que desarrollan esta costumbre. La organización de un grupo religioso alrededor de una casa no es una invención de Pablo o de los cristianos post-paulinos. Parece haber sido la praxis de las comunidades religiosas asiáticas[27], siendo, por tanto, un elemento de influencia cultural asiática.

Una práctica correcta implica también una enseñanza correcta. Por eso las atribuciones de enseñanza y liderazgo comunitario pasan a ser asumidas por los cristianos de comportamiento ético irreprochable. Podemos notar que los criterios más fuertes para elegir a los presbíteros, diáconos y obispos se refieren a la vida familiar, moderación y capacidad de enseñanza (cf 1 Tm 3,1-13). Los carismas y las

---

25 Ver la introducción del libro de Overmann, *O evangelio de Mateus o judaísmo formativo*. Loyol, São Paulo, 1997.

26 En 1 Tm y Tt encontramos una doble seudonomia. Una ficción de carta que Pablo escribe a Timoteo, es decir, tanto el autor de la carta como el destinatario son ficticios (dos seudónimos). La comunidad aparece como destinataria solo en segundo plano. En 2 Tm la comunidad no aparece como destinataria, allí tenemos el género literario testamento. Sobre el género y función de las pastorales: Wolter, M. *Die Pastoralbriefe als Paulustraditión,* Göttinggen, 1988.

27 Oster Jr, R.E. Art. "Christianity in Asia Minor", in: *Anchor Bible Dictionary,* Doubleday, New York, 1992, v. 1, p.941.

manifestaciones del Espíritu tan propias en las comunidades paulinas originarias desaparecen por completo. El Espíritu nos proporciona buena ética y buena enseñanza (2 Tm 1,7.14).

La posición de estos cristianos frente a la sociedad era de buscar la comprensión y la tolerancia con un cierto toque de asimilación. Ellos eran leales en lo mínimo, cooperaban con las autoridades y lo demostraban a través de sus oraciones (1 Tm 2,1.2). Es posible, que ellos estuviesen proponiendo a la sociedad una substitución simbólica de la demostración de lealtad al culto imperial (en lo que no podian tomar parte como cristianos) por las oraciones públicas en favor de los gobernantes. Como Policarpo, frente a la insistencia de ofrecerse al emperador, podría estar respondiendo: "nosotros profesamos una doctrina que nos manda dar tributo y honra de vida a los magistrados y autoridades que están establecidas por Dios..." (Martirio de Policarpo 10,2). Pero ofrecer sacrificios al emperador nunca. La propuesta de vida social de las Pastorales puede ser resumida en el deseo de llevar: "... una vida tranquila y serena, con toda piedad y dignidad".

Esta posición de los cristianos pos-paulinos representados en las Pastorales es vista con desconfianza por parte de muchos intérpretes. Para describirla fue creada la expresión "burguesía cristiana". Creo que de esta forma no los comprendemos adecuadamente. No debemos confundir estos cristianos con nuestras instituciones eclesiásticas. Ellos representaban una minoría frágil en la sociedad y, como tal, se articulaban en busca de sobrevivencia. Un paso importante a ser dado en los estudios bíblicos sería la espiritualidad de estos cristianos. ¿Quién sabe si podríamos leer estas cartas con mayor entusiasmo?

2.2. La comunidad representada por el Apocalipsis de Juan

El Apocalipsis de Juan es testimonio de un tipo de cristianismo especial de Asia Menor. Va contra las tendencias locales, si consideramos al grupo de las Pastorales como lo más representativo de la zona, pero presentan paralelos interesantes con grupos apocalípticos del judaísmo de fines del primer siglo[28]. En este tiempo, motivados por la destrucción de Jerusalén, fueron escritos (o encontraron su redacción final), varios escritos apocalípticos, como el Apocalipsis Siriaco de Baruc o el 4° de Esdras y de especial interés para el Apocalipsis de Juan, el 5° libro de los Oráculos Sibilinos, escrito en Alejandría. Si para algunas comunidades el ardor de la parusia y del juicio inminente ya había pasado, el Apocalipsis lo revive presentando su propio tiempo como el tiempo del juicio y de la venida del Señor.

La perspectiva del tiempo del Apocalipsis difiere, por lo tanto, radicalmente de las Pastorales y del cristianismo post-paulino. Juan interpretaba su tiempo como el inicio de las persecuciones escatológicas contra la comunidad de los justos (en

---

28 Aunque no puede ser demostrada la dependencia literaria, el Apocalipsis de Juan respira el mismo odio a Roma de los Oráculos Sibilinos, Libro V, compuesto en Egipto (nuevamente aparece la relación Éfeso-Alejandría), principalmente en la tradición de la caída de Babilonia/Roma, una descripción de oposición escatológica como "Nerus ridivivus", y la expectativa de inversión escatológica entre Roma y el mundo oriental. Ver más al respecto en Nogueira, Pablo A. de S. *"La realización de la justicia de Dios en la historia: Algunas consideraciones sobre la tradición de la inversión escatológica en Apocalipsis 18"*, en: *Ribla 11* (1992), p. 113-121.

una relectura de Dn 7,24) y, consecuentemente, como estando a las puertas de la liberación final. Antes de la liberación, habrá un periodo de prueba y sufrimiento para los fieles, verdaderos dolores de parto descritos en tres ciclos de plagas (capítulo 6 a 18). A través de su escrito, él quiere preparar a sus comunidades para esta gran prueba, para que a través del "testimonio" (martyria), fidelidad y perseverancia la comunidad resista a la última prueba satánica promovida por el opositor escatológico (las fieras descritas en el capítulo 13). El tiempo es visto como un periodo para sobrevivir, periodo angustiante que nos separa de la liberación. Aquí no se plantea la existencia cristiana en el tiempo.

Por detrás del difícil lenguaje apocalíptico, Juan hace una lectura crítica de la sociedad donde vive. Él condena con vehemencia el culto imperial, como una práctica idolátrica satánica (2, 13; 9,20; 13,11-18; 14,9-13; 16,2; 19,20; 20,4). Criticar el culto imperial no era muy común en el cristianismo primitivo. No tenemos información de comunidades cristianas que ofrezcan sacrificios al emperador. La forma como Juan lo critica es lo que se destaca[29]. Él no solo critica esta práctica, sino también hace una relectura de los profetas de la Biblia Hebrea y de los apocalipsis judíos para hacer una crítica radical a la violencia y lucro del imperio. En el capítulo 18, por ejemplo, él describe el lujo de la gran ciudad que negocia con los comerciantes y con los reyes de la tierra, además de responzabilizarla por la "sangre de los profetas, santos y de todos los que fueron muertos sobre la tierra" (18,24).

Para el Apocalipsis de Juan la caída de Roma es la condición para la felicidad humana y para el establecimiento del Reino de Dios. Después de narrada la destrucción de Roma en el capítulo 18, sigue la aclamación "¡Aleluya! Señor, Dios nuestro, el Todopoderoso ha comenzado a reinar" (Ap 19,6). Esta aclamación leída en el culto de la comunidad (donde debía haber sido leído el libro), debió haber provocado júbilo y éxtasis anticipados.

El Apocalipsis presenta una forma de organización comunitaria diferente al cristianismo post-paulino. Aquí no hay ninguna tentativa de crear cargos jerárquicos o una estructura organizativa (regida por obispos, presbíteros, etc). Encontramos un círculo de profetas carismáticos (probablemente visionarios) itinerantes. Según Ap 19,9-10 y 22,9, el grupo de Juan se organizaba como un círculo de profetas itinerantes sin jerarquía establecida. Ellos tampoco tienen que recurrir a una autoridad apostólica para legitimar su escrito. El Apocalipsis al contrario de los demás apocalipsis del periodo, no utiliza el recurso de la pseudoepigrafía, es decir, atribuir el escrito a una gran personalidad del pasado. El autor es Juan, el profeta visionario (ver Ap 1,1.4).

La comunidad del Apocalipsis estaba compuesta por siete iglesias localizadas en Asia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. No sabemos si estas iglesias eran las únicas o solo las más importantes y representativas. Tampoco sabemos el peso de la autoridad de Juan y de su grupo sobre estas iglesias. Tal vez ellos fueron misioneros periféricos en relación a la dinámica de ellas y les anunciaba el juicio y la necesidad de prepararse, es probable que alertasen también sobre el peligro de la apostasía. El tono íntimo y el conocimiento de vida de

---

29 Ver más sobre la crítica al culto imperial en el capítulo 13 del Apocalipsis en Nogueira, P.A. de S. *"Cativeiro y compromisso no Apocalipse", in Estudos Bíblicos* 43 (1994), p. 69-76.

cada una de ellas, expresado en las siete cartas en los capítulos 2 y 3, nos hace suponer que ellos eran de hecho, autoridad en cada una de ellas.

2.3. Los cristianos a los que se critica en las Pastorales

Los cristianos que ahora describimos pueden ser conocidos solamente a través de la reconstrucción histórica, pues solo disponemos de datos sobre ellos ofrecidos por los que los critican. Estas informaciones las recibimos a través del lenguaje apologético y exaltado, que tenía por objetivo desacreditarlos. Metodológicamente debemos tener delante de nuestros ojos el asunto por el que eran criticados los grupos divergentes (como la usura e inmoralidad) y hacer las correcciones debidas cuando sea necesario. Resaltamos el carácter hipotético de esta reconstrucción.

En 2 Tm 3,6-7 son criticados los misioneros (posiblemente itinerantes) que "entran con engaño en las casas y consiguen cautivar mujeres llenas de pecado, conducidas por varias pasiones, que aprenden siempre y jamás pueden llegar al conocimiento de la verdad". Tenemos en este pasaje tres temas centrales: inmoralidad, mujeres, el "conocimiento de la verdad" y el contraste entre itinerancia y las "casas". Sería muy cómodo aceptar la posibilidad de que se trataba de cristianos y especialmente cristianas, libertinos y presuntuosos, que se habían desviado del comportamiento y enseñanza de los líderes comunitarios. Otra posibilidad de interpretación es considerar que existe un grupo, compuesto en parte por mujeres, que afirman o desean tener algún tipo de revelación mística que llamaban de "conocimiento de la verdad" y posiblemente tienen una ética sexual más liberal. Un avance sería afirmar que estas mujeres tenían ambición de crecer en liderazgo en la comunidad.

Podemos unir la descripción de este grupo a partir de los datos de 2 Tm 17-18 sobre Himeneo y Fileto que "se desviaron de la verdad aseverando que la resurrección ya se había realizado y están pervirtiendo la fe de algunos". Tenemos informaciones sobre cristianos "entusiastas" en 1 Corintios. Podemos tener aquí una radicalización de este tipo de espiritualidad. Este grupo debió constituirse dentro o al margen de la comunidad destinataria de las Pastorales. Existen informaciones sobre otras posturas criticadas en las Pastorales. Había en la comunidad un grupo que se ocupaba de "genealogías, discusiones y debates sobre la ley" (Tt 3,9). Son "los que proceden de la circuncisión" (Tt 1,10), "estudian fábulas judías" "mandamientos de hombres" y se preocupan por cuestiones de pureza (Tt 1,14). Los miembros de la comunidad deben evitar "discusiones insensatas, genealogías, contiendas y debates sobre la ley" (Tt 3,9). El grupo en cuestión parece exigir abstinencia sexual y de ciertos alimentos (1 Tm 4,3).

¿Quiénes serían estos cristianos? ¿Sería otro grupo distinto del anterior? ¿O se trataba de los mismos cristianos criticados que describimos arriba? Decir que eran judaizantes no ayuda en nada. ¿Ser apegado a las tradiciones judías es algo negativo? ¿Los primeros cristianos y los cristianos post-paulinos no lo eran? Podemos decir al menos que se trataba de cristianos apegados a la ley y que hacían de su observancia el motor de su espiritualidad, que interpretaban alegóricamente las Escrituras judías (¿quién no hacía éso en aquel tiempo?), y organizaban sus vidas a partir de los preceptos de pureza, además de tener un ideal de castidad.

No es posible identificar estos cristianos con cualquier grupo conocido por nosotros. Ellos eran probablemente un grupo sincrético que interpretaban mítica-

mente la Escritura y tenía una postura dualista en relación al cuerpo. ¿Este grupo puede distinguirse de los descritos anteriormente? Es difícil afirmarlo. Si consideramos que la acusación de que las mujeres eran "llevadas por deseos" como una forma típica de difamación en contiendas religiosas, podemos unir este grupo al segundo, el cual era acusado de prohibir el matrimonio. Igualmente no considero la acusación de que ellos sean atracadores (1 Tm 6,3-10) sino un asunto de combate a los herejes, como en Judas 16 y 2 P 2,14 (donde lujuría y avaricia aparecen juntas). En 1 Tm 4,7, en el contexto de la crítica al grupo apegado a la interpretación de la ley, el autor se refiere a "fábulas profanas y cuentos de viejas". ¿No serían tan "viejas" las propagadoras de la enseñanza tan peligrosa para la comunidad? ¿Sería por causa de este liderazgo femenino alternativo que las Pastorales prohíben a las mujeres enseñar en la comunidad? (1 Tm 2,11-12). ¿Era frente a este grupo de liderazgo alternativo, que las Pastorales estaban organizando su estructura, enseñanza y poder? Estos cristianos marginales no están solos en Asia Menor.

2.4. Los cristianos criticados en el Apocalipsis de Juan

En el caso del Apocalipsis de Juan encontramos un conflicto de grupos en la marginalidad. Si el profeta Juan y sus colegas itinerantes viven al margen del cristianismo post-paulino en Asia Menor, existen otros grupos en proceso de conflicto con éstos. Encontramos uno de ellos en la carta a la iglesia de Tiatira, Ap 2,18-27. Alli Juan polemiza con Jezabel. La comunidad es reprendida: "Tengo, sin embargo, contra ti el que toleras que esa mujer, Jezabel, que a sí misma se declara profetisa, no solamente enseñe, sino que además anda seduciendo a mis siervos e incita a practicar la prostitución y a comer cosas sacrificadas a los ídolos" (v. 20). Más adelante dice: "Digo, a ustedes a los demás de Tiatira y a tantos cuantos no tienen esta doctrina y que no conocen, como ellos dicen, las profundidades de Satanás..." (24). En este texto tal vez el cuadro se delínea con más nitidez que en las Pastorales: Jezabel, una profetisa líder, tenía conflicto con el grupo de los profetas de Juan. La acusación de que ella incita a los cristianos a la prostitución no puede ser tomada literalmente. No tenemos información sobre grupos cristianos que practicasen algún tipo de prostitución cultual, por lo menos en el periodo del Nuevo Testamento. Lo más probable es que Jezabel (cuyo nombre no puede haber sido éste de verdad; el nombre es difamatorio) no adoptase la ética sexual rigurosa de Juan y tolera que los "fuertes" coman carne sacrificada a los dioses. Estos temas nos recuerdan a Pablo que fue liberal en estos asuntos.

La referencia a las "profundidades de Satanás", que ellos decían conocer, probablemente era la inversión de una afirmación del grupo que decía conocer "las profundidades de Dios". Ellos reivindicaban para sí un conocimiento místico de Dios.

Otros grupos son mencionados en el Apocalipsis: los nicolaítas y los seguidores de un tal Balaam (con elementos semejantes al grupo de Jezabel). El Apocalipsis con su espíritu polémico, reproduce un amplio campo religioso como el de Hch 19: la mención a una "sinagoga de Satanás", que es un misterio para la investigación, y el "trono de Satanás" en Pérgamo, probablemente es una referencia al templo de Augusto y de Roma en aquella ciudad.

2.5. La comunidad joánica de Asia Menor

La relación de las epístolas joánicas (1, 2 y 3) con el evangelio de Juan es evidente. Se llegó hasta a pensar que fueron escritas por el mismo autor. Pero desde que el evangelio de Juan ha sido interpretado como producto del cristianismo siriopalestino, su relación con las otras cartas se va haciendo más obscura, una vez que las cartas son identificadas como fruto del cristianismo de Asia Menor[30]. Si la afirmación que hacemos arriba fuese correcta, de que había grupos religiosos no judíos y cristianos del primer siglo en itinerancia entre los grandes centros de la diáspora, la constatación de que los cristianos joánicos se encuentran tanto en Siria como en Asia Menor parece más probable.

No pretendemos entrar en el debate teológico entablado en 1 de Juan, pues él no nos deja ver de forma directa la relación de estos cristianos con la sociedad (ellos debaten la venida o no de Jesús en su carne y la posibilidad de que los cristianos no tengan pecado). Por eso, pasamos a una breve consideración sobre 3 Jn, carta escrita por el "presbítero" (anciano) a Gayo, un líder de la comunidad. A los "presbíteros" ya los mencionamos cuando tratamos las cartas pastorales, ellos serían un cargo emergente en las comunidades post-paulinas. Pero en 3 Jn ellos tienen solamente el nombre en común con aquellos mencionados anteriormente. Aquí el presbítero no tiene un liderazgo incuestionable en la comunidad, por el contrario, el poder parece estar en un cierto Diótrefes que no da acogida a los predicadores itinerantes y, entre ellos, al presbítero. Diótrefes no solamente les niega acogida en la comunidad (esta acogida puede ser hospedaje o licencia para predicar) sino también los calumnia "profiriendo contra nosotros palabras malditas": "él no acoge a los hermanos y pero todavía, impide su acogida y a los que quieren recibirlos, los expulsa de la iglesia" (ek tes ekklesias ekbálei). Esta expresión parece haber impresionado a los investigadores, de forma que de Diótrefes, sobre quien conocemos muy poco se llegó a decir: "él es el primer obispo monárquico a quien conocemos por su nombre" (Harnack)[31]. No sabemos cuál es la dimensión de la autoridad de un obispo en una comunidad cristiana en este periodo al punto de considerarlo un obispo "monárquico". Podemos solamente constatar que había un conflicto básico entre formas de organización comunitaria que ya veníamos detectando en el Apocalipsis y en las Pastorales: el conflicto entre itinerantes y cristianos organizados en casas que se oponen a la visita de éstos. El ingrediente polémico y difamatorio era el instrumento usado para la defensa de su propia opción frente a los competidores. Ser o no hereje, es una cuestión definida entre otras. Por ejemplo, Diótrefes usaba como estrategia de defensa, frente al presbítero y su grupo de predicadores itinerantes, el confudirlos con los radicales que en estas mismas cartas se intenta reprender[32].

---

30 Ver por ejemplo Wengst, K. *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes* (ÖThk 1/6). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1978. Él ubica 1 Jn en Asia Menor y data entre el 100-110 d.C. (p.30), 2 y 3 Jn son igualmente provenientes de Asia Menor y fueron redactadas entre 110 y 115 d.C. (p. 235).
31 En: Wengst, K. p.233.
32 Wengst, K. p.234.

3. Perspectivas para el siglo II

Me gustaría mencionar en pocas líneas las tendencias para el siglo II resultantes del desarrollo y conflictos que esbozamos arriba.

3.1. Las comunidades de Éfeso en el tiempo de Ignacio de Antioquía

Visitaremos ahora la comunidad de Éfeso, cerca de 20 años después del periodo de redacción de las Pastorales a través de una carta de Ignacio, obispo de Antioquía que la escribió cuando estaba en Esmirna, de camino a Roma donde sería ejecutado entre el 110-117 d.C.[33]

La carta de Ignacio a los Efesios nos presenta un cuadro de esta iglesia que parece haber llevado a cabo el desarrollo apuntado en las Pastorales: ahora la iglesia es de hecho, regida por un obispo[34] (las pastorales hablan de obispos), un colegio de presbíteros y diáconos. Sin embargo, debemos distanciarnos de la presentación apologética de Ignacio y preguntar si su escrito revela la realidad de Éfeso (y de las demás iglesias para donde escribe) o si está haciendo propaganda para la implementación total de un único modelo que coexistía entre otros. La comunidad parece estar además debatiéndose con opositores, los propagadores de "mala doctrina" que eran profetas itinerantes (9,1, a kake didaskalia también en 16,2). La relación con el imperio es crítica, Ignacio está siendo conducido a Roma donde será ejecutado, pero la resistencia de la comunidad se expresa en sacralizar esta ejecución como un martirio, como un sacrificio a Dios. Aquí Ignacio desarrolla una tendencia del Apocalipsis, pero sin dar seguimiento a una vehemente crítica del poder político que si encontramos en el Apocalipsis.

3.2. El montanismo y la cultura popular de Frigia

El grupo que vamos a considerar y seguir no es de Éfeso, sino de Frigia, del interior de Asia Menor. Será abordado brevemente por el paradigma que ofrece para las relaciones entre una comunidad cristiana y la religiosidad popular de su región. El Montanismo surgió como un movimiento carismático y profético que promueve una especial renovación del cristianismo de fin del siglo segundo[35]. Montano y las profetisas Maximilia y Priscila anunciaban oráculos sobre el final de los tiempos y sobre la llegada de la nueva Jerusalén sobre Pepuza, ciudad de Frigia. El Montanismo impulsa los carismas y los cargos eclesiásticos. Sus revelaciones eran recibidas

---

33 Ver más sobre Ignacio de Antioquía y sus cartas en *Einfuehrung in das Neue Testament*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1980, p.717-726 (también en español, § 12, 2, d).

34 La iglesia de Éfeso es dirigida por el obispo Onésimo (1,3) e Ignacio exhorta a la comunidad a someterse a él, así como el colegio de presbíteros está en armonía con él "como las cuerdas de la lira" (4,1). El obispo en silencio es motivo de temor y reverencia (6,1, ¿modelo de *pater familias*?). No obedecer al obispo equivale a no obedecer a Dios, según Ignacio: "tenemos que ver al obispo como al mismo Señor".

35 Sobre el Montanismo ver: Schepelern, W. *Der Montanismus und die phrygische Kulte - Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, 1929; Strobel, A. *Das heilige Land der Montanismus - Eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin/New York, 1980; Aland, K. *Kirchengeschichtliche Entwuerfe*, Gütersloh, p.105-147; y una colección de fuentes en Bonwetsch, N. *Texte zur Geschichte des Montanismus*, Bonn, 1914.

a través de éxtasis y glosolalias. Montano era respetado como encarnación del espíritu joánico (él llegó a decir: "yo soy el Padre, yo soy el Hijo y el Espíritu").

La ética de los Montanistas era rigorista: no eran amigos del sexo ni del matrimonio, hacían ayunos rígidos y se separaban de la sociedad. Entre ellas, las mujeres disputaban el poder y ejercían liderazgo. Había entre ellas obispas y presbíteras (Epifanius, Panarion, 49,2). La doctrina de los Montanistas era fundamentada en reconstrucciones y recreaciones del evangelio y del Apocalipsis de Juan. De este último extraen sus elementos milenaristas.

A pesar del desarrollo de prácticas (glosolalia, éxtasis, etc) y tradiciones del cristianismo primitivo (Paráclito, Nueva Jerusalén, milenio, etc) ellos eran considerados heréticos y fueron combatidos ferozmente por el grupo cristiano detentador del poder. Fueron calumniados entre otras acusaciones como caníbales (en la eucaristía).

Además de nutrirse de la espiritualidad neotestamentaria, el Montanismo es fruto de procesos sincréticos muy ricos con la cultura Frigia. Según investigaciones muchas características del Montanismo provienen de Frigia como: el predominio de elementos matriarcales y femeninos (¿la gran Madre de vuelta otra vez?), el culto compuesto por lamentos y éxtasis, el bautismo de muertos, el dualismo en relación al cuerpo y a la creencia de que el sexo vuelve impuro a la persona. Merece destacarse la expectativa de que la Nueva Jerusalén vendría sobre Pepuza.

4. Sumario

En este estudio procuré mostrar a través de textos, de las comunidades testimoniadas en el cristianismo primitivo de Asia Menor, cómo las relaciones dentro del campo religioso se dan de forma dinámica y compleja. Que ello sirva de alerta contra tendencias demasiado estancadas e ingenuas de análisis de las fuerzas religiosas en conflicto e intercambio a partir de criterios anacrónicos como ortodoxia y herejía, o a partir de visiones muy rígidas entre las culturas y sus respectivas etnias como si ellas no se comunicasen (lo vimos con frecuencia en el caso de la cultura judía en relación con las culturas gentiles). Nos pareció mejor hacer una presentación a partir de temas de interés prioritario para ellas (y, por qué no, para nosotros también), como: la organización comunitaria, el modelo de acción en el campo religioso (itinerancia o formación de asociaciones de casas), la participación femenina, la relación y expectativa frente a la sociedad y el poder político, la relación con los grupos religiosos de origen (la diáspora) y populares-nativos (el culto a la gran Madre en Artemisa), además de la relación con la religión oficial (el culto imperial). La comprensión del periodo, de los grupos abordados y el carácter de reconstrucción de las informaciones que sustentan este análisis comparativo son determinantes para que consideremos este estudio como un ensayo. Es una propuesta de cómo puede ser leída la historia del cristianismo primitivo en esta región y en este periodo. La investigación atenta de los elementos simbólicos y de las experiencias religiosas, de la religión popular y de los grupos débiles y poco documentados caso por caso, es sin duda una tarea de peso para los estudios bíblicos latinoamericanos.

Paulo Augusto de Souza Nogueira
Rua do Sacramento, 230, 09735-460, São Bernardo do Campo - SP, Brasil

PABLO RICHARD

LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EN ROMA

Resumen
El artículo aborda en tres momentos el desarrollo eclesiológico de Roma: (1) La primera generación, donde se expone el origen judeo-cristiano de la iglesia de Roma. La presencia y significado del martirio de Pablo, Pedro y otros en la capital del imperio. A partir de estos datos se descubre una iglesia con raíces judías pero abierta a los gentiles, martirial y con identidad cristiana, diferente de la sinagoga. (2) La segunda generación cristiana de Roma la conocemos indirectamente, a través de la segunda carta de Pedro y Hebreos. Se puede afirmar la realidad migrante de los cristianos y la invitación a sustituir el culto judío por una nueva economía netamente cristiana. (3) La tercera generación cristiana de Roma podemos conocerla a través de la primera carta de Clemente a los Corintios y las dos tradiciones de la iglesia de Roma: Primera Clemente y el Pastor de Hermas, que representan dos propuestas eclesiológicas distintas: La primera basada en la obediencia y la segunda en el carisma.

Abstract
This article focuses on three moments of Rome's theological development: (1) The first generation which presents the Judaeo-Christian origin of the Church in Rome. The presence and the meaning of Peter and Paul's martyrdom, Peter and others in the empire's capital. These facts reveal a church with judean roots but open to the gentiles, a church of martyrs with a Christian identity, different from the Synagogue. (2) The second Christian generation of Rome we know indirectly, through the second letter of Peter and Hebrews. The migrant situation of the Christians and the invitation to substitute the judean cult with a new economy, a clearly christian one, can be shown. (3) The third Christian generation in Rome can be known through Clement's first letter to the Corinthians and the two traditions of the Roman Church: the first of Clement and the Pastor Hermas which represent two different eclesiological positions: the first based on obedience, and the second on charisma.

1. La primera generación cristiana (hasta el año 64) (Entre su fundación y la persecución de Nerón)

Roma es, curiosamente, la ciudad donde los orígenes del cristianismo son los más desconocidos y oscuros. Como dice acertadamente Daniel Ruiz Bueno: "Los

orígenes de la iglesia de Roma... están envueltos en la bruma de las suposiciones"[1]. Sabemos más de Antioquía, Éfeso o Corintio que de Roma. En la tradición, Roma aparece como la ciudad de los mártires, especialmente de Pedro y Pablo (cf. Irineo. Adv. Haer. 3.3.3). Esta iglesia nace, posiblemente, en los años 40, por la acción misionera directa de la iglesia judeo-cristiana de Jerusalén.

1.1. Judíos y cristianos en Roma

El año 49 d.C., según el historiador Suetonio, el emperador Claudio expulsó de Roma a los judíos que provocaban frecuentes tumultos con ocasión de un tal "Cresto": "Iudaeos, impulsore Chretos, assidue tumultuantes, Roma expulit"[2]. Se supone que Cresto es una corrupción del nombre Cristo. Según Hechos 18,2-4 entre los expulsados se encuentran los judíos Aquila y Priscila. Estos son judíos ya cristianos, no se nos narra su conversión. Son del mismo oficio de Pablo y posiblemente lo acompañan en la evangelización de judíos y griegos en la sinagoga de Corinto. La expulsión no tuvo efectos muy duraderos, ya que muy pronto encontramos judíos y cristianos en Roma (Rm 16 y Hch 28,15-22).

La relación de Roma con Jerusalén era estrecha ya desde el tiempo de los Hasmoneos. En el siglo 1° había en Roma una colonia con más de 40 000 judíos que gozaban de bastantes privilegios: podían reunirse, recolectar dinero para el templo, no hacían el servicio militar y tenían sus propias cortes de justicia. El Imperio Romano en todo su territorio tenía alrededor de 80 millones de habitantes y un 10 % de ellos eran judíos. Muchos admiraban el monoteísmo y la ética de la religión judía, si bien no aceptaban la circuncisión. Son los que el libro de Hechos llama "Temerosos de Dios", que acudían asiduamente a las sinagogas. El judaísmo romano tenía especial dependencia del judaísmo de Jerusalén. Incluso después del 70 d.C. famosos rabinos palestinenses visitaban Roma. Este trasfondo judío explica la misión directa de la iglesia judeo-cristiana de Jerusalén con Roma y la existencia de una comunidad judeo-cristiana en Roma dependiente de Jerusalén.

1.2. Pedro en Roma

No sabemos nada de cuándo Pedro llegó a Roma y de cuál fue su actividad y función en Roma. No es Pedro el que trajo el Evangelio por primera vez a Roma, y en ese sentido no es el fundador de la iglesia cristiana de Roma. Nos dice O' Connor: "Nada puede ser determinado acerca de cuándo Pedro vino a Roma, cuánto tiempo permaneció ahí, y qué función o liderazgo, si alguno, ejerció dentro de la iglesia romana"[3]. El P. Brown agrega: "No hay ninguna prueba seria de que Pedro fue obispo de la iglesia de Roma... Lo más probable es que no estuvo mucho tiempo en Roma antes del año 58, cuando Pablo escribió a los Romanos, y debe haber sido en los 60, y por un tiempo relativamente corto antes de su martirio que Pedro

---

[1] Daniel Ruiz Bueno: *Actas de los Mártires*. Madrid (BAC) 1987, 4 ed. p 212.
[2] Suetonio, Vitae Caesarum, Claudius, 25. Citado por D. Ruiz B. op.cit. p.212.
[3] Citado en: Raymond E. Brown/John P. Meier: *Antioch and Rome. New Testament cradles of catholic christianity*. New York (Paulist Pres) 1982, p. 98, nota 203

vino a la capital"[4]. Más adelante el P. Brown también insiste en el carácter anacrónico de la tesis que Pedro fue obispo de Roma. Los que califican a Pedro como obispo no lo están honrando, sino al contrario, rebajándolo de su rol histórico único de apóstol. Pedro fue apóstol y mártir en Roma y es su gran honra. Su ministerio apostólico en Roma no lo constituye necesariamente ser obispo de esa ciudad[5]. Solo en el siglo III será llamado Pedro obispo de Roma. La estructura de obispo-único ("the single-bishop structure") no llegó a Roma sino hasta los años 140-150 d.C. La lista de obispos de Roma (Pedro, Lino, Anacleto, Clemente, etc...) como obispos únicos de la ciudad de Roma, es una visión errónea que Irineo y otros autores proyectan hacia el pasado. Los nombres más antiguos que se citan en estas listas de obispos de Roma son probablemente los nombres de los presbíteros-obispos más famosos de los primeros cien años del cristianismo romano, muchos de los cuales funcionaban simultáneamente[6].

1.3. Pablo y la iglesia de Roma

En Corinto (en el invierno: Diciembre 54- Enero 55) Pablo escribe su carta a los Romanos. Pablo ha dado por terminada la misión en la parte oriental del Imperio ("desde Jerusalén y en todas las direcciones hasta el Ilírico he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo" Rm 15,19). El Ilírico (en la costa occidental de Macedonia) es el punto más occidental de la parte oriental del Imperio. Pablo, después de trazar una línea desde Jerusalén hasta el Ilírico, trazó una nueva línea de Roma a España, en la cual incluyó toda la parte occidental del Imperio romano. Si Jerusalén fue el punto de partida para la primera parte de su misión (ahí fue reconocido como apóstol de los gentiles: Ga 2,1-10. Cf. Hch 15), quiso que Roma sea el punto de partida y de apoyo para la segunda parte de su misión. Pablo escribió a los cristianos de Roma para ganarse este apoyo. Ya hemos dicho que la iglesia de Roma es judeo-cristiana, fundada posiblemente por la iglesia de Jerusalén. Pablo, en su discusión con los judeo-cristianos radicales, había ido demasiado lejos (cf. carta a los Gálatas y a los Filipenses) y ésto le había generado problemas y dudas en los judeo-cristianos moderados de Jerusalén (la iglesia de Santiago, el hermano del Señor, y los Presbíteros). Pablo dejó exponer con calma y profundidad sus argumentos a la iglesia de Roma, y también indirectamente a Iglesia de Jerusalén (de la cual depende Roma), para que apruebe su misión hacia occidente. Este es el motivo por el cual Pablo escribe la carta a los Romanos.

En esta carta podemos descubrir indicios que nos revelan la situación de los cristianos en Roma hacia finales de los años 50. En general podemos decir que la comunidad de Roma es fundamentalmente *una comunidad judeo-cristiana*, para

---

[4] Brown/Meier op.cit. p.98.

[5] id. p. 164, nota 349: "es anacrónica la tesis que Pedro ejerció como obispo de Roma. Es curioso que ésto es defendido por aquellos que tratan de honrar a Pedro y no reconocen que su rol de Apóstol es una función histórica única que está muy por encima del rol de obispo local. Pedro fue históricamente un apóstol que murió en Roma. Si parte de su apostolado fue ejercido en esa Iglesia, eso no lo constituye en un supervisor eclesial (e.d. obispo). Filipenses 1,1 muestra que Pablo se distingue a sí mismo de los obispos".

[6] id. p. 163-164.

quién la Ley y los Profetas, y toda la tradición de Israel, tiene todavía validez e importancia; pero al mismo tiempo aparece como una comunidad judeo-cristiana *moderada,* es decir, una comunidad abierta a la misión a los gentiles, que no exige de ellos la circuncisión y la observancia de la ley y rituales cúlticos. Pablo fue coherente en su carta con esta identidad de la comunidad romana. Un enigma en la carta a los Romanos es el capítulo 16,1-16 donde Pablo saluda a 29 personas bien conocidas suyas, que formaban en cierto sentido, su equipo apostólico. No se explica cómo Pablo conoció estas personas, si él nunca estaban en Roma. Existen dos posibles explicaciones: una que se trataría de un apéndice dirigido a la comunidad de Efeso, donde Pablo permaneció desde diciembre del 52 hasta marzo del 55. La persona que llevó la carta a Roma habría pasado por Efeso, llevando ese saludo. Otra explicación sería que el equipo de Pablo se fue trasladando de Efeso (u otras ciudades como Filipos o Corinto) a Roma, en función de su futuro plan de evangelizar la parte occidental del Imperio, desde Roma hasta España. Con esta segunda explicación Rm 16,1-16 nos ofrece una visión de cómo se había estructurado el ministerio apostólico en Roma. En esta sección aparecen 29 nombres: 18 de hombres y 11 de mujeres. Si analizamos el ejercicio ministerial de éstos 29 nombres, solamente 6 hombres y 7 mujeres aparecen con responsabilidad ministerial. Las mujeres que ejercen un ministerio son: *Febe*, diaconisa de la iglesia de Cencreas (puerto de Corinto), protectora de la iglesia, que lleva la carta a Roma. *Prisca,* presentada como "colaboradora en Cristo Jesús". *Junia,* mencionada como ilustre entre los apóstoles[7]. *María, Trifena, Trifosa y Pérside*, son presentadas con el verbo "afanarse" o "fatigarse mucho en el Señor", verbos técnicos que manifiestan claramente el ejercicio de un ministerio apostólico. Los hombres con ejercicio de ministerio son: Aquila, Andrónico, Urbano, Aristóbulo, Narciso y Rufo. Ninguno es nombrado con los títulos de Presbítero o Epíscopo. Solo una mujer, Febe, ejerce el ministerio de diaconisa.

1.4. Los mártires de la iglesia de Roma (año 64)

Nerón mandó secretamente incendiar el año 64 d.C. a Roma, para construir una nueva ciudad acorde a sus sueños de grandeza. Todos los rumores culpaban al Emperador por el incendio. Nerón hizo todo lo posible por desmentir esos rumores, pero nada dio resultado. Por fin, recurrió a la infamia de culpar a los cristianos. El historiador Tácito (55-120 d.C.), 50 años después de los sucesos, nos da testimonio en sus Anales de la persecución de los cristianos en esta ocasión. Dice así:

"con el fin de extirpar el rumor, Nerón se inventó unos culpables, y ejecutó con refinadísimos tormentos a los que, aborrecidos por sus infamias, llamaba el vulgo cristianos. El autor de este nombre, Cristo, fue mandado ejecutar con el último suplicio por el procurador Poncio Pilato durante el Imperio de Tiberio y, reprimida, de pronto, la perniciosa superstición, irrumpió de nuevo no solo por Judea, origen de este mal, sino por la urbe misma, donde confluye y celebra cuanto de atroz y ver-

---

[7] Junia es nombre de mujer, pero como es presentada como apostol, junto con Andrónico, algunos manuscritos agregan una "s", tranformando el nombre femenino de Junia en el masculino Junias. La tradición textual más segura es el femenino Junia.

gonzoso hay por donde quiera. Así, pues, se empezó por detener a los que confesaban su fe; luego, por las indicaciones que éstos dieron, toda una ingente muchedumbre quedaron convictos, no tanto del crimen de incendio, sino de odio al género humano. Su ejecución fue acompañada de escarnios, y así, unos cubiertos de pieles de animales eran desgarrados por los dientes de los perros; otros clavados en cruces eran quemados al caer el día a guisa de luminarias nocturnas... De ahí que, aun castigando a culpables y merecedores de los últimos suplicios, se les tenía lástima, pues se tenía la impresión de que no se los eliminaba por motivo de pública utilidad, sino por satisfacer la crueldad de uno solo" (Anales 15.44)[8].

También Suetonio habla de la persecución de Nerón, sin relacionarla directamente con el incendio de Roma:

"fueron sometidos al suplicio los cristianos, casta de hombres de una superstición nueva y maléfica" (Vitae Caesarum, Nero, 16)[9].

El testimonio de Tácito, además de confirmar datos sobre la vida de Jesús, nos informa de la difusión del cristianismo en Roma, su origen en Judea y la distinción ya pública que hace el pueblo romano y las autoridades entre cristianos y judíos. Los mártires de Roma son numerosos ("una multitud inmensa") y son torturados por su fe. Se les acusa, no tanto de haber incendiado a Roma sino por su "odio al género humano", con lo cual se visualiza posiblemente su manera diferente de vivir: antagónica a la corrupción e idolatría dominante en la ciudad. La comunidad de Roma nace así de la sangre de sus mártires. Es seguro que Pablo y Pedro murieron mártires en Roma en tiempos de Nerón (emperador del 54 al 68 d. C.), pero no sabemos exactamente la fecha. Posiblemente Pablo muere antes del 64, y Pedro el año 67.

2. La segunda generación cristiana: años 65-95 d.C. (entre el martirio de la comunidad y 1 Clemente)

2.1. Primera carta de Pedro

Esta carta fue escrita en Roma en los años 80, después del martirio de Pedro. Está dirigida a Cristianos gentiles: "a los elegidos forasteros de la diáspora de Ponto, de Galacia, de Capadocia, de Asia y de Bitinia" (1,1). Esta frase (que aquí hemos traducido literalmente) puede referirse a los que viven como extranjeros en el Ponto, Galacia, etc... pero también puede referirse a los cristianos forasteros que viven en Roma y que vienen del Ponto, Galacia, etc... Me inclino por esta segunda traducción. El autor se dirige a los cristianos gentiles, que han llegado a Roma y que vivían en la ciudad como forasteros ("par-epí-demos"), como migrantes extranjeros, posiblemente en los barrios marginales de Roma, en las "insulae". La expresión "forasteros de la *diáspora* de Ponto" da a entender que éstos están lejos de su Patria, que es el Ponto. La diáspora judía eran los judíos que vivían lejos de Palestina. Igualmente, estos cristianos de la "diáspora de Ponto", son los que vivían lejos de su patria que es el Ponto. El saludo final dice: "les saluda la (iglesia) en Babilonia

---

8 En D. Ruiz Bueno, op. cit. pág. 223.
9 id. pag. 217

co-elegida (es decir: elegida como ustedes)" (5,13). Babilonia es aquí una designación apocalíptica para la ciudad de Roma. Se trata, por lo tanto, de una carta de la iglesia de Roma dirigida a los extranjeros migrantes provenientes del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia y que ahora viven marginados en Roma[10]. El autor es un presbítero de Roma (5,1), que escribe a estos migrantes que llegan a Roma y que viven en esta ciudad que se comporta con ellos como una Babilonia. Estos cristianos vivían en Roma como "pároikos", es decir, como migrantes, desarraigados, sin casa, marginados, en la calle (2,11); vivían un tiempo de "paroikía" (1,17)): de destierro, alejados de su tierra de origen que estaba en el norte de Asia. A estos migrantes les interesa sobre todo tener una casa y es esto lo que les ofrece el autor de la carta[11].

1 P representa muy bien el espíritu y la teología de la iglesia de Roma. Está dirigida a cristianos venidos de la gentilidad pero el lenguaje y la teología de la carta en fuertemente judío, de una línea judeo-cristiana abierta a los gentiles, diferente del judeo-cristianismo radical que los excluía. Desaparecida la comunidad madre de Jerusalén el año 70, la iglesia de Roma asumió la responsabilidad de ser igualmente una iglesia madre: una iglesia judeo-cristiana que acogió a todos los gentiles convertidos, que vivían en Roma o llegaban a Roma como migrantes extranjeros.

En varios puntos hay similitud entre 1 Pedro y la carta de Pablo a los Romanos. Por ejemplo, en la valoración de la tradición judía y en el reconocimiento de las autoridades civiles constituidas (cf. 1 P 2,13-17 y Rm 13).

2.2. Carta a los Hebreos

Este documento fue escrito, posiblemente, a la comunidad cristiana de Roma, ya que la 1ra carta de Clemente, escrita en Roma, cita ciertamente a Hebreos[12]. Fue escrito entre los años 70-95 d.C., ya que se supone la destrucción de Jerusalén del año 70 d.C. y la 1ª Clemente que cita a Hebreos fue escrita alrededor del 95 d.C. La carta a los Hebreos no representa la tradición romana, por eso difícilmente ha sido escrita en Roma, pero se dirigió a la comunidad de Roma, para superar posiciones teológicas de esta comunidad. Originalmente, la comunidad de Roma sigue la posición de la iglesia de Jerusalén, cuya cabeza es Santiago, el hermano del Señor y que se impuso en la Asamblea de Jerusalén el año 48 (Hch 15). Pedro y los Apóstoles siguen esta posición, igualmente en una época posterior, el Evangelio de Mateo y la Didaché. Según Lucas, en Hechos de los Apóstoles, Pablo de Tarso también sería originalmente de esta posición, y por eso se pelea con Bernabé, que tiene una posición más abierta. Pablo, tal como aparece en la carta a los Gálatas, rechaza la posición de "los de Santiago" (Ga 2); rechaza no sólo la circuncisión para los gentiles convertidos, sino también toda la legislación judía. En la carta a los Romanos man-

---

10 Es como si hoy la Iglesia de San José (Costa Rica) escribiera una carta a todos los migrantes de la diáspora de Nicaragua, El Salvador y Guatemala, que viven en los barrios periféricos pobres de la ciudad de San José.

11 cf. Eduardo Hoornaert: *Cristaos da Terceira Generaçao (100-130).* Petrópolis (Vozes), Sao Paulo (Cehila) 1997, p.40 ss.

12 1 Clem. 36,2-5 es paralelo a Heb. 1,3-13. 1 Clem. 17,1 es par. a Heb. 11,37. 1 Clem. 17,5 es par. a Heb. 3,5. Citado de Brown/Meier op. cit. pag. 147, nota 315.

tiene esta posición, pero la presenta en forma más moderada. Rechaza la Ley, pero valoriza de alguna manera la herencia judía. La carta a los Hebreos, dirigida a la comunidad de Roma, va ciertamente más lejos: supera la posición original de Santiago, el hermano del Señor y también la posición de Pablo a los Romanos. Ahora no sólo se rechaza la circuncisión y toda la legislación judía, sino también se busca *sustituir* toda la tradición ritual y cúltica judía por una nueva economía netamente cristiana. Hebreos busca que la comunidad de Roma abandone toda forma de adherencia al judaísmo y busca impedir una judaización levítica del culto y de la teología de la comunidad cristiana. La tradición del 4° Evangelio irá aún más lejos, al considerar la Ley como la Ley de los judíos, y el Sábado, Pascua y Tabernáculos como las fiestas "de los judíos" y propondrá un culto "en Espíritu y en Verdad". La carta a los Hebreos de Roma está más allá de la carta de Pablo a los Romanos, pero no es todavía tan radical como la tradición juanea.

La carta a los Hebreos no fue aceptada por la comunidad de Roma, se dudó de su autenticidad hasta el siglo IV (en oriente sí fue aceptada). No se la consideraba carta auténtica de Pablo. Pero tuvo ciertamente un influjo en la comunidad de Roma, como se ve por las citas que hace de ella 1ª Clemente. La comunidad judeo-cristiana de Roma, por su dependencia originaria de la comunidad de Jerusalén, vivió en forma muy directa la destrucción del templo y el fin de toda la tradición ritual y cúltica de Jerusalén. En Roma, a la comunidad cristiana le tocó presenciar el triunfo de las legiones vencedoras de Tito que arrasaron con Jerusalén. El arco de Tito en Roma atestigua hasta el día de hoy la humillación de la celebración en Roma de dicho triunfo. Las monedas acuñadas en Roma con el logo "Juadea capta", y el tributo judío al templo reemplazado ahora por el tributo a Roma, debió haber golpeado muy profundamente a la comunidad cristiana de Roma. La carta a los Hebreos busca detener los posibles efectos negativos de la caída de Jerusalén sobre los judeo-cristianos de Roma, sobre todo busca impedir una rejudaización del culto cristiano. Por los testimonios posteriores sabemos que la carta a los Hebreos cumplió sus objetivos, por lo menos en el siglo II. Es paradójico que en el Siglo IV, justamente cuando se reconoce la autenticidad de la carta a los Hebreos, ésta se deja de lado y la cristiandad sufre una profunda rejudaización teocrática de sus estructuras ministerial y cúltica. Se implantará una concepción judía davídico-salomónica del templo cristiano y se impondrá una sacerdotalización negativa del ministerio presbiteral, totalmente contraria a toda la tradición cristiana de los dos primeros siglos.

3. La tercera generación

3.1. Primera carta de Clemente (año 96)

La primera carta de Clemente a los Corintios (1 Clem), escrita en Roma, conoce y comenta las cartas a los Romanos, 1 Pedro y Hebreos, pero no es repetitiva, sino "reformula la tradición cúltica judía y ofrece una visión romana peculiar del orden eclesial, orientando los modelos jerárquicos cristianos para los siglos venideros"[13]. Realmente esta carta tiene una importancia decisiva en la construcción

[13] Brown/Meier op.cit. p. 159. En la presentación crítica de 1 Clem sigo esta obra, especialmente de las pp. 159 a 183.

de la imagen dominante que existe hasta hoy de la iglesia de Roma en los primeros siglos.

La fecha de composición de la carta sería poco después del reinado de Domiciano (81-96), en el cual algunos cristianos habrían sufrido persecuciones puntuales. En este mismo tiempo cuando se escribe en Asia el Apocalipsis, que presenta a Roma como una prostituta "borracha con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús" (Ap 17,6). Al comenzar 1 Clem al autor se excusa de la tardanza en escribir debido a "las repentinas y sucesivas calamidades y tribulaciones que nos han sobrevenido" (1,1)[14]. La fecha de composición de 1 Clem sería por lo tanto los últimos años del primer siglo. El autor no aparece en la carta, pero los testimonios de El Pastor de Hermas (Roma 100-120), de Dionisio, obispo de Corinto (Corinto, 170), poco después Irineo y finalmente Eusebio de Cesarea, dejan claramente establecido a Clemente como autor de la carta. El autor no se identifica, pero habla en nombre propio, no en nombre de algún apóstol. En este sentido pertenece ya a la tercera generación. La primera generación la formaron los discípulos y discípulas directos de Jesús (período apostólico), la segunda generación son ya los discípulos de estos discípulos y hablaban, en forma anónima, en nombre de ellos (período sub-apostólico). Clemente habló en nombre propio (estamos ya en el período post-apostólico). Clemente es el autor de 1 Clem, pero el problema principal es saber quién era este Clemente. Aquí las opiniones son totalmente dispares.

Empecemos recordando la opinión tradicional[15]: Clemente sería el tercer sucesor de Pedro en Roma, según la lista más antigua de obispos romanos establecida por San Irineo (Adv. haer.3.3.3). Eusebio de Cesarea (Hist. Eccl 3,15,34) ubica su pontificado del año 92 al 101. Tertuliano asegura que Clemente fue consagrado por el mismo San Pedro. Irineo también atestigua que Clemente conoció a Pedro y Pablo. Existe una literatura, no auténtica, de escritos clementinos donde la figura de Clemente es ya legendaria. Las Pseudo-clementinas lo hacen miembro de la familia imperial de los Flavios. El historiador Dion Casio lo identifica con el cónsul Tito Flavio Clemente, de la familia imperial, ejecutado a fines del reinado de Domiciano por profesar su fe en Cristo (es acusado de "ateísmo"). Clemente sería sobrino de Vespasiano y primo de Domiciano. Flavia Domitila, esposa de Clemente, también cristiana, sería nieta de Vespasiano y sobrina de Domiciano. En el siglo II el cementerio de Domitila llegó a ser una catacumba cristiana. La iglesia actual de San Clemente está construida sobre esta catacumba. La liturgia romana celebra el martirio de Clemente el 23 de noviembre y ha inscrito su nombre en el canon de la misa. ¿Es esta tradición realmente histórica o es simplemente creación legendaria de un mito?

Hoy existe consenso entre los historiadores que Clemente no era de familia noble, sino un liberto cristiano de origen judío. Tiene una educación superior a la media y posiblemente fue liberado por una familia rica, era ciudadano romano y pertenecía a la élite romana. Tito Flavio Clemente y su esposa Flavia Domitila son personajes diferentes, ligados a la casa imperial y cristianos perseguidos por Domiciano. Es posible que Clemente, autor de la carta a los Corintos, tuviera relación con

---

[14] Citamos a 1 Clem en la versión: *Padres Apostólicos*, edición bilingue completa. Versión, introducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid (BAC) 1974.

[15] Para la posición tradicional sigo a: J. Quasten: *Patrología.* Vol I. Madrid (BAC) 1961

esta familia. La tradición confundió erróneamente Clemente con Tito Flavio Clemente.

¿Qué función eclesial tenía este liberto cristiano de origen judío llamado Clemente? ¿Con qué autoridad o en nombre de quién escribe la carta a los Corintios? Historiadores y exégetas en la actualidad rechazan con serios argumentos la tesis de que Clemente hubiera sido el 4º Papa después de Pedro, Lino y Anacleto[16]. Clemente no escribe a los Corintos como obispo de Roma o como Papa. Un signo de ello es que Clemente ni siquiera menciona su nombre en la carta. La articulación de la función petrina original con la estructura papal será producto de varios siglos de evolución. Las listas que poseemos de obispos de Roma (de Irineo, Tertuliano, Epifanio) no representan una sucesión cronológica de obispos. Dice el P. Brown: "Los nombres más antiguos en las listas episcopales romanas probablemente representan a los más famosos prebíteros-obispos de los primeros cien años de cristiandad romana, algunos de ellos funcionando simultáneamente"[17]. En Roma no tenemos una estructura de obispo único ("a single-bishop structure") antes de los años 140-150. La estructura original en la iglesia de Roma es más bien la estructura dual de presbítero-obispo por un lado y diácono por otro. La estructura de obispo único, con presbíteros y diáconos subordinados, aparece en Antioquía y Asia Menor hacia el año 100 (tal como lo podemos constatar en Ignacio de Antioquía), pero no en Roma. Cuando Ignacio escribe su carta a los romanos no menciona obispo único alguno, posiblemente porque no existe en Roma ningún presbítero-obispo que ejerciera esa función episcopal única sobre todo la Iglesia. Esta función tampoco aparece ni en I Pedro ni en el Pastor de Hermas. En la misma carta de 1 Clemente, presbíteros y epíscopos (inspectores) son equivalentes (cf. por ej. 42,4; 44,4-5). Las Pastorales y la Didajé también atestiguan el orden doble "presbítero - diácono" (donde presbítero y obispo son intercambiables) como el orden ministerial dominante. Ya el mismo Pablo (en Flp 1,1) se dirigía a los "epíscopos y diáconos". Por lo tanto Clemente no es obispo de Roma ni, mucho menos, Papa, sino uno entre los varios presbíteros-obispos que dirigían simultáneamente las iglesias domésticas de la ciudad de Roma. Probablemente era el presbítero encargado de escribir a otras iglesias, en nombre de todos los presbíteros-epíscopos de Roma. Así lo sugiere Hermas, cuando recibe la orden de sacar dos copias de sus revelaciones: una para Grapta y otra para Clemente. Y agrega: "Clemente, por su parte, la remitirá a las ciudades de fuera, pues a él le está encomendado" (Hermas Vis. 2,4,2-3).

¿Qué significa el hecho de que la iglesia de Roma escriba a la iglesia de Corinto? Antiguamente algunos autores deducían de este hecho la primacía de la iglesia de Roma[18]. Nada de eso, ni primacía de facto ni de iure. La carta de Clemente a los Corintos expresa única y simplemente la solidaridad apostólica entre las Iglesias. Roma es la ciudad de los mártires Pedro y Pablo. Si Pablo de Tarso murió en

---

16 Así el P. Raymond Brown en: Brown/Meier, op.cit. pag. 162. En nota 345 cita además la obra de Fuellenbach, donde el autor reseña a los investigadores católicos que desde 1930 ya han abandonado la perspectiva de primacia papal otorgada tradicionalmente a 1 Clemente.

17 Brown/Meier, op. cit. p. 164

18 "No serious Catholic scholar since Altaner has claimed that the letter is a 'categorical assertion' or an 'explicit claim' of a Roman primacy". Asi Fuellenbach, citado por R. Brown, op. cit. pag. 165, nota 350.

Roma, identificado con la comunidad judeo-cristiana de Roma, era normal que esta iglesia expresara su solidaridad con la iglesia de Corinto, fundada por el mismo Pablo. La defensa que hace 1 Clem de los presbíteros depuestos en Corinto por grupos cismáticos, es en cierto sentido una defensa de la herencia de Pablo y una defensa de Pablo mismo. Roma, como ciudad fundada sobre la sangre, el testimonio y la teología de Pablo, se siente responsable de la iglesia de Corinto fundada por Pablo y acude en su defensa en estos momentos de crisis, donde está en peligro la misma sobrevivencia de la Iglesia y de la tradición apostólica de Pablo. 1ra Clemente se sitúa en continuidad -en la solicitud apostólica por las Iglesias- con las cartas de Pablo a los Corintios. El problema que vive esta iglesia, está en cierta continuidad con los problemas que vivió la comunidad de Corinto en tiempos de Pablo. Hay por lo tanto continuidad entre Pablo y Clemente en la solicitud por las Iglesias. Dice el P. Brown: "Aquí no se trata de una primacía de autoridad, sino de la continuidad de la preocupación apostólica"[19].

3.2. Dos tradiciones de la iglesia de Roma

Ahora analizaremos sucesivamente dos tradiciones teológicas y espirituales en la iglesia de Roma de la tercera generación. Primero analizaremos la teología de la Primera carta de Clemente, como la expresión de una élite dominante en Roma. Posteriormente confrontaremos esta teología clementina con aquella del Pastor de Hermas.

3.2.1. La Primera carta de Clemente: La teología de la élite romana en la iglesia de Roma

Clemente conoce ciertamente las cartas de Pablo a los Romanos, 1 Pedro y Hebreos (todas escritas, como ya vimos, a la iglesia de Roma). En muchos lugares cita esta tradición bíblica pero citándola crea una nueva teología, que anula dicha tradición y que en gran medida le es contraria. La tradición teológica dominante en la iglesia de Roma, desde el siglo II hacia adelante, fue fundamentalmente esta teología de 1era Clemente. Veremos tres temas en 1era Clemente: la tradición cúltica judía, la obediencia a las autoridades civiles de la ciudad y la estructura interna de la iglesia.

La tradición cúltica del judaísmo en 1 Clemente

Pablo de Tarso en su carta a los Romanos y la tradición paulina en 1 Pedro utiliza un lenguaje cúltico espiritual: exhorta a ofrecer los cuerpos "como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual" (Rm 12,1). Pablo habla de sí mismo como ministro de Cristo "ejerciendo el sagrado oficio (litúrgico, sacerdotal) del Evangelio de Dios para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo" (Rm 15,16). La comunidad cristiana lleva los títulos espirituales de Israel: "linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido (1 P 2,9) y los cristianos son escogidos como "piedras vivas"

---

[19] Op. cit. pag. 166

para construir "un edificio espiritual, un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales" (1 P 2,5). La carta a los Hebreos, en forma diferente, irá más lejos, proponiendo ya no una espiritualización del culto judío, sino directamente su substitución.

La 1 Clemente no espiritualiza la tradición cúltica judía (como Rm y 1 P), ni la sustituye (como Hebreos) sino que la aplica directamente al ministerio de la Iglesia. Rejudaíza la tradición cristiana y la interpreta a partir de la tradición cúltica judía. Si se lee 1 Clem 40,41 y 42 aparece claro la continuidad y casi identificación entre el orden cúltico divino en Jerusalén y en la Iglesia. En Jerusalén hay por disposición divina un Sumo-sacedote, sacerdotes y levitas, así también en la Iglesia está Cristo, los Apóstoles, los epíscopos y diáconos. Incluso cita, modificándolo, Is 60,17 (según los LXX): "Yo estableceré sus obispos en justicia y sus diáconos en fe" (el texto hebreo dice: "Te pondré como gobernantes la Paz y por gobierno la justicia"). Dice Clemente: "Procuremos, hermanos, agradar a Dios cada uno en nuestro propio puesto... y no transgredir la regla de su propio ministerio (41,1). Y más adelante: "...los que hacen algo contra la voluntad de Dios, tienen señalada pena de muerte" (41,3). Los corintios, al deponer a los legítimos presbíteros, han subvertido el *orden cúltico sacerdotal-levítico*, revelado por Dios tanto en el templo de Jerusalén como en la iglesia. Clemente, igual que Hebreos, identifica a Cristo como Sumo Sacerdote, pero Clemente lo hace para imponer en la Iglesia una estructura levítica y no para sustituirla, como lo hace el autor de la carta a los Hebreos. La tradición paulina en 1 Tm y Tito se refiere, también, largamente a los epíscopos y diáconos, pero no hace ninguna alusión al imaginario cúltico y al orden levítico judío. 1 Clemente centrará la tradición cúltica cristiana en el sacrificio y en la teología judía del templo, donde el obispo cristiano es pensado como sumosacerdote judío, el presbítero cristiano como sacerdote judío y el diácono cristiano como levita judío. 1 Clemente no hizo una re-lectura espiritual de la tradición judía (como Rm y 1 P), sino una re-lectura judía, sacerdotal y teocrática del culto y del ministerio cristiano. Esta judaización del ministerio cristiano se hará dominante en la Iglesia romana y occidental desde del siglo II adelante. Ahora entendemos por qué en Roma la carta a los Hebreos no fue aceptada como canónica hasta el siglo IV (aunque si fue aceptada en oriente).

La obediencia a las autoridades civiles en I Clemente

Pablo en Rm 13,1 dice: "Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no venga de Dios..." (cf. 13,1-7). Semejante 1 P 2,13-17. En esta tradición se hace una reflexión teológica para fundamentar el sometimiento a las autoridades civiles. Esta teología no es contraria, en su profundidad, a la tradición apocalíptica tal como aparece, por ejemplo, en Apocalipsis en los capítulos 12,13 y 17. La contradicción es sólo aparente y se resuelve en Ef 6,10-20 donde se hace una clara diferencia entre las autoridades civiles designadas como "la carne y la sangre" (contra las cuales no hay que luchar) y los poderes y fuerzas sobrenaturales del mal que están por detrás de las autoridades (contra los cuales si hay que resistir y luchar). Pero 1 Clemente desarrolla esta tradición paulina y petrina en un sentido inverso: utiliza el modelo romano de dominio político como modelo para la Iglesia, para lograr de esta forma el sometimiento de los disidentes de Corinto. Pa-

blo hace una reflexión *teológica* para discernir críticamente nuestro sometimiento a las autoridades políticas, Clemente hace una reflexión *política* para fundamentar las relaciones de sometimiento en la Iglesia. Dice así: "Consideremos a los que se alistan bajo las banderas de nuestros emperadores. ¡Con qué disciplina, con qué prontitud, con qué sumisión ejecutan cuanto se les ordena! No todos son prefectos, ni todos tribunos ni centuriones ni quincuagenarios y así de los demás grados, sino que cada uno en su propio orden ejecuta lo mandado por el emperador y por los jefes superiores" (37,2-4). Este es el modelo para la Iglesia. La Iglesia debe estar ordenada y disciplinada como lo está el Imperio Romano y su ejército. La obediencia a los que presiden en la Iglesia no es nueva (cf. 1 Ts 5,12-13), lo nuevo aquí en Clemente es que ésta obediencia eclesial debe seguir el modelo de la obediencia civil y militar. Esta teología de Clemente llevará a largo plazo a una identificación de la estructura eclesial con la estructura del estado imperial[20].

La estructura eclesial en 1 Clemente

Clemente insiste en la sucesión apostólica de los presbíteros (epíscopos y diáconos). Son los apóstoles los que han designado a todos los presbíteros como sus sucesores. Dios envió a Jesús, Jesús a los Apóstoles y éstos a los presbíteros (sean estos presbíteros epíscopos o diáconos) (42). También dice: "nuestros apóstoles... impusieron para adelante la norma de que, en muriendo éstos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio (leitourgía). Ahora, pues, a hombres establecidos por los apóstoles, o posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de la Iglesia entera... no creemos que se los pueda expulsar justamente de su ministerio" (44,1-3). La designación de presbíteros está ciertamente atestiguada en el NT (Hch 14,23; Tt 1,5), pero ésta no aparece tan consistente y universal como lo presenta Clemente, sino más bien en forma variada y ocasional[21]. Clemente además universaliza y absolutiza la sucesión apostólica para fortalecer la sumisión del pueblo a los presbíteros y para ello utiliza dos modelos autoritarios: el orden del sacerdocio levítico de Jerusalén y el orden político y militar del Imperio. Además del carácter autoritario que da Clemente a la sucesión apostólica, utiliza un lenguaje conscientemente patriarcal: siempre usa para los presbíteros la palabra "varón" (aner), y no el término inclusivo "persona" (anthropos).

Clemente utiliza la sucesión apostólica para darle *fuerza espiritual* a su admonición a los disidentes de Corinto. Dice así: "si algunos desobedecieren a las admonestaciones que por nuestro medio Dios mismo les ha dirigido, sepan que se harán reos de no pequeño pecado y se exponen a grave peligro" (59,1). Y también: "les acabamos de escribir impulsados por el Espíritu Santo" (63,2). En ésto Clemente sigue el estilo de la conducción apostólica de Jerusalén: "ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros" (Hch 15,28). Dijimos que la iglesia de Roma fue, posiblemente, fundada por la iglesia de Jerusalén. Y al desaparecer la iglesia de Jerusa-

---

20 "Incluso después de la gran pesecución romana del siglo segundo y tercero los cristianos no desarrollarán antipatía por la organización imperial. En realidad, para Orígenes y Cipriano la Iglesia es un organismo comparable con el Estado Romano". En: Brown/Meier, op. cit. p. 173, nota 366.

21 "I Clemente ha generalizado una práctica apostólica que fue ocasional, pero no consistente y universal". P. Brown, 175

lén, la iglesia de Roma, legitimada por el martirio de Pedro y Pablo, toma el liderazgo de aquella. Por eso escribe a los Corintios con el mismo estilo de los líderes apostólicos de Jerusalén: Pedro y Pablo, Santiago y los Presbíteros de Jerusalén. Clemente escribe con plena conciencia de estar en la sucesión apostólica y con la fuerza que le da esa sucesión apostólica, pero le da tal centralidad a la sucesión apostólica y un tal carácter absoluto, universal, autoritario y patriarcal, que termina transformando la sucesión apostólica en su contrario. Ya no se trata de una tradición apostólica, espiritual y doctrinal, sino de una sucesión política de poder. Clemente tendrá desgraciadamente un influjo decisivo en la iglesia de Roma, desde el siglo II hacia adelante. 1 Clemente terminó sustituyendo la tradición de Pablo y Hechos de los Apóstoles.

El problema en 1era Clemente no es la sucesión apostólica en sí misma (que también yo acepto íntegramente), sino el uso que hizo de ella para legitimar un ordenamiento absoluto y autoritario en la Iglesia. Habría que agregar que el problema mayor no es la carta misma de Clemente, sino el uso que posteriormente se ha hecho de ella para justificar posiciones aún más autoritarias y patriarcales en siglos posteriores. Los comentaristas clásicos de 1era Clemente han hecho de Clemente un "mito romano", para justificar posiciones dogmáticas que contradicen claramente la realidad histórica de la iglesia de Roma en los dos primeros siglos. Pablo combatió en 1 Co 12-14 el carismatismo exaltado de algunos corintios para asegurar la primacía del carisma de la caridad y el ordenamiento necesario de todos los carismas en función de la edificación de la Iglesia. Clemente, 45 años después, defiende la primacía del poder de los presbíteros en Corinto en la edificación de la Iglesia. Clemente se constituye así en el inicio de un proceso de abandono de la tradición genuinamente apostólica y de abandono de la dimensión auténticamente espiritual y carismática de la Iglesia. Clemente representa el comienzo de una adaptación progresiva de la iglesia de Roma a las estructuras políticas del Imperio. La orientación de la iglesia post-apostólica hacia Roma (como capital política del Imperio), y no hacia Atenas (como museo de la antigüedad clásica) o hacia Alejandría (como biblioteca de la sabiduría clásica), demuestra la primacía de lo político sobre la tradición y la cultura en la institucionalización de la Iglesia católica. No se trata de oponer Carisma a Institución (Pablo de Tarso a Clemente de Roma), sino de descubrir en los orígenes de la Iglesia en Roma, en particular en 1 Clemente, el inicio de un proceso de utilización del poder político en función de la sobrevivencia de la Iglesia, que culminará trágicamente en el siglo IV con Constantino y Eusebio de Cesarea. Sin embargo, no debemos interpretar todos los orígenes de la iglesia romana únicamente desde el "mito romano de Clemente". Existen muchos otros testimonios que es necesario rescatar y es lo que veremos a continuación.

3.2.2. El Pastor de Hermas: la otra dimensión de la Iglesia de Roma

El Pastor de Hermas fue compuesto entre los años 90-135 d. C., posiblemente en redacciones sucesivas. La obra fue escrita por un solo autor. Si fueron varios, representarían todos una misma corriente o comunidad. Consta de tres partes: Visiones, Mandatos y Similitudes. Las Visiones son del tiempo de Clemente (alrededor del año 100). El lugar de composición es, seguramente, Roma. El mismo autor sitúa ahí su residencia (Vis. 1.1.1). El Canon Muratori (c. 200) acepta el origen ro-

mano y dice que Hermas es hermano del Papa Pío (140-155); no lo incluye en el Canon pero recomienda su lectura, lo que demuestra la popularidad de este libro. En el Codex Sinaiticus el Pastor de Hermas (sólo hasta Vis. 4.3.6) viene después del N.T. incluído como libro canónico. San Irineo, Clemente Alejandrino y Orígenes lo consideraban libro inspirado[22]. La obra es de género apocalíptico-carismático, ya que funda su legitimidad en la revelación recibida. Podría ser calificado como un "ordenamiento apocalíptico de la vida cristiana"[23]. Las partes más relevantes son: la segunda Similitud sobre el olmo y la cepa (donde se ilustra la relación entre el rico y el pobre dentro de la Iglesia) y la visión sobre la construcción de la torre (símbolo de la Iglesia), intercalada en la Similitud 9 (después de 9,3; es tan extensa que configura casi una cuarta parte del libro).

El contexto social del Pastor de Hermas es claramente esa mayoría de la comunidad cristiana de Roma, donde casi todos son judíos conversos pobres y sin ciudadanía romana[24]. Muchos son esclavos, aunque también hay libertos (esclavos liberados). Una minoría de estos libertos era de la casa del César o de familias ricas, pero la mayoría de los libertos eran pobres, sin ciudadanía romana y de mínima educación. La mayoría de la comunidad eran también extranjeros, de origen griego, del oriente helenizado, no pertenecientes a la élite latina de Roma. La persecución de Nerón (35 años antes) prueba que los cristianos en Roma eran muchos y visibles (identificables y diferenciados de la comunidad judía). La persecución fue posible justamente por ser los cristianos en su mayoría extranjeros, sin ciudadanía romana, esclavos y pobres. Los cristianos vivían en los barrios más insalubres, populosos y miserables de la ciudad, entre otros sitios en el distrito del Trastévere y en la vía Apia[25]. Hermas, autor del Pastor de Hermas, es un cristiano típico de la comunidad romana: es pobre, esclavo liberado, trabaja como campesino y tiene una educación rudimentaria. Clemente, autor de la carta de los Corintios y contemporáneo de Hermas, es una excepción en esta comunidad romana: es un esclavo liberto, perteneciente a una familia imperial, con una educación superior y ciertamente ciudadano romano. Pertenece a una élite que para nada es representativa de la mayoría de la iglesia de Roma[26]. Los cristianos de Roma (en su mayoría pobres, esclavos, judíos conversos y extranjeros) se reunían en la sinagoga o en las asociaciones ("collegia"). Había asociaciones profesionales, religiosas, funerarias y domésticas. Las más usadas eran las asociaciones funerarias, que daban cobertura legal a las iglesias domésticas. Clemente romano utilizó la casa de su patrón Flavio Clemente y Domitila para la reunión de la iglesia doméstica a la cual pertenecía. Flavio Clemente poseía además una asociación funeraria, con su catacumba (cementerio bajo tierra), lo que facilitaba las reuniones más numerosas de la comunidad. Así se utilizaban casas y edificios públicos y legales para la gran congregación eclesial en ocasiones so-

---

22 Véase los testimonios en Daniel Ruiz Bueno: *Padres Apostólicos,* Madrid (BAC) 1979, pp.890-893

23 Helmut Köster: *Introducción al N.T.* Salamanca (Ed. Sígueme) 1988 p.782

24 Para lo que sigue: James S. Jeffers: *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity.* Minneapolis (Fortress Press) 1991, 215 pp.

25 cf. Peter Lampe: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten,* Tübingen (Mohr-Siebeck) 1987. Citado por Elsa Tamez: *Contra toda condena* (DEI) 91, seg.ed. p. 109.

26 cf. Jeffers, op. cit. cap. 1°, pp. 3-35

lemnes, pero la inmensa mayoría de los cristianos se reunían en forma cotidiana en pequeñas comunidades domésticas dispersas, pobres y marginales.

Si comparamos el Pastor de Hermas con Clemente descubrimos dos mundos totalmente diferentes y contrapuestos. Clemente participa de la manera de pensar de la aristocracia romana, Hermas escribe desde la perspectiva de los esclavos y de los pobres de Roma. Clemente piensa con las categorías del sistema del Patronato: los ricos y poderosos son estimados y honrados por la protección que ejercen sobre sus clientes, los libertos y pobres. Todo el mundo busca para vivir y surgir un patrón, un padrino, un protector. Cada cual es cliente de un patrón y a la vez patrón de un cliente inferior. El favoritismo social estructura toda la pirámide social. Clemente proyecta en la iglesia la relación patrón-cliente. El cristiano poderoso y rico debe ayudar al cristiano pobre y débil cuando está en una situación difícil; el rico es necesario pues es el que más ofrece a la comunidad. La misma familia está estructurada por el sistema patrón-cliente. El Pater Familias es Patrón en su casa y propietario de su mujer, hijos y esclavos. Clemente piensa a la iglesia como casa patronal, donde el presbítero funge como Pater Familias. Hermas invierte totalmente este sistema de patronato cuando valoriza la riqueza espiritual del pobre; es el pobre el que enriquece a la comunidad. El rico es pobre ante Dios y necesita del pobre real para su salvación. Hermas sustituye el favoritismo y clientelismo por la solidaridad cristiana. La cultura dominante romana desconoce la solidaridad como una nueva forma de vivir, especialmente entre los pobres, esclavos y excluidos en general. Hermas nunca utiliza en sus ejemplos al Pater Familias o la relación amo-esclavo como ejemplo de obediencia; muchos menos utiliza -como hace Clemente- al estado romano e incluso al ejército como modelo de disciplina, orden y obediencia al interior de la iglesia. Hermas crea un nuevo modelo de familia y la iglesia doméstica, basado en la igualdad y solidaridad espiritual de sus miembros[27]. Hermas ejerce su autoridad en forma carismática, basado en la revelación y visión de tipo apocalíptico y profético. Clemente sigue los modelos de autoridad del mundo pagano. Hermas exige la fe, Clemente la obediencia. Clemente hace la distinción entre clero y laico y pone el acento en la mantención del orden en la comunidad, reflejando la estructura jerárquica del gobierno romano. Hermas pone el acento en la *diferencia* entre la comunidad cristiana y el mundo político e insiste en la *identidad* de la comunidad y no tanto en el orden y la autoridad interna. Cuando Clemente escribe a los Corintos le interesa salvar el principio de autoridad, para que reine el orden y la paz. No le interesa el motivo de la crisis en Corinto, sino la defensa del principio de autoridad. Clemente lucha por el orden, Hermas por la diversidad.

La iglesia de Roma, nacida de esclavos y migrantes, de habla griega de Grecia y Asia, organizada en múltiples comunidades cada una con su obispo, sin un obispo único sobre todas ellas, fundada sobre la fe de los mártires, especialmente sobre la memoria de Pedro y Pablo, se transformó en la segunda mitad del siglo II siguiendo más la tradición de Clemente que del Pastor de Hermas. Con el obispo Aniceto (154-165) tenemos seguridad que se trata de un líder de toda la iglesia de Roma. El obispo Víctor de Roma (189-199), considerado por muchos autores el pri-

---

27 Eduardo Hoornaert: *Cristaos da Terceira Generaçao (100-130).* Petrópolis (Vozes) Sao Paulo (Cehila) 1997, 142 pp. Cf. esp. pp. 68- 72 sobre Patronato y Solidaridad.

mer Papa en sentido estricto, es el primer obispo latino, perteneciente a la élite latina que quiere unificar la iglesia con el poder (imponiendo con la fuerza la fecha de Pascua a las iglesias de Asia), según el orden secular romano en la tradición de Clemente. El Pastor de Hermas, sin embargo, seguirá viviendo en la tradición apostólica y en el sentido de fe de los pobres, fundado sobre los mártires Pedro y Pablo, sobre los cuales se construye la iglesia de Roma.

Pablo Richard
Apartado Postal 389
2070 Sabanilla
Costa Rica

TOMÁS KRAFT O.P.

LA IGLESIA PRIMITIVA EN ÁFRICA

Resumen
El artículo busca reconstruir el rostro original de la iglesia primitiva de África, a través de una investigación minuciosa de textos y personajes bíblicos y extrabíblicos, a partir de los cuales se infiere que la iglesia de África fue: Plural en su teología y liturgia, allí coexistieron cristianos y gnóstico-cristianos. Con fuertes vínculos personales y documentales con el resto de las comunidades cristianas de la cuenca del Mediterráneo. Además expresa un cristianismo fuertemente sapiencial por su estilo literario, tono predicacional y énfasis ético. Finalmente fue una iglesia sociológicamente pobre, que valora el trabajo manual y la solidaridad comunitaria.

Abstract
This article intends to reconstruct the original character of the primitive Church in Africa, through a careful research of the biblical and extra-biblical texts and characters which allows to trace the identity of the African Church: It was pluralistic in its theology and liturgy, and with the coexistence of Christians and Gnostic Christians. It had strong personal and documentary relationships with the rest of the Christian communities in the Mediterranean basin. Also, it shows a Christianity heavily sapiential in its literary style, homiletic tone and ethical emphasis. Finally, it was a sociologically poor Church with high esteem of manual labour and community solidarity.

Introducción geográfica y metodológica

Cuando uno se pone a investigar la vida cotidiana de las comunidades cristianas del continente africano durante el primer siglo de vida eclesial (35-138 d.C.), lo primero que encuentra es una carencia casi total de datos de la época. Más allá de los límites (cronológicos o geográficos) de nuestro tema, hay *abundantes* datos que atormentan a uno que busca casi en vano, dentro de estos límites, datos "sólidos". Pero con una paciente labor, encuentra datos, y sobre todo inferencias bien fundadas que nos pueden "correr la cortina" sobre la iglesia africana en los albores del cristianismo.

Un poco de geografía antigua

Antes de entrar en la consideración del cristianismo en África, ayudará dejar en claro algunas nociones acerca del escenario de este artículo. Se trata del litoral mediterráneo del norte de África, correspondiente en la actualidad a los países de Egipto y Libia sobre todo, y a Túnez secundariamente (ver mapas 1 y 2).

En ese entonces se hablaba de Egipto más o menos coextensivo con el actual país de ese nombre; en tiempos cristianos gozaba de un estatus especial en el Imperio Romano, como posesión personal del emperador (siendo Egipto el proveedor de la tercera parte del trigo que consumía Roma). Antiguamente, Egipto fue presidido por la ciudad portuaria de Alejandría, que en ese entonces era la segunda ciudad del imperio: hervidero de comercio internacional[1] y foco de una vigorosa influencia helenista (que las gentes rurales de Egipto: —los "egipcios" propiamente dicho, y de idioma copto— más bien resistían). Era una ciudad *culta:* tenía varias facultades, y el Museo (escuela superior) se jactaba de tener la biblioteca más grande del mundo: 400,000 volúmenes. En tiempos helenísticos había allí una importante población judía que llegó a ser un 20% de la población de la ciudad[2] y que tenía derechos adquiridos como una municipalidad étnica semiautónoma llamada "políteuma" (conceptuado en lo esencial bajo el derecho romano como "colegio" o "asociación").[3] Fue también, igual que Corinto (el puerto más conocido a los lectores del Nuevo Testamento), un lugar de mucho sincretismo religioso.

Cirenaica era el nombre romano de la zona costeña en el extremo este del actual Libia (colindante con Egipto), junto a la isla de Creta. La ciudad bíblica de Cirene, la más importante de cinco ciudades helenistas que conformaban la "pentápolis" de Cirenaica, llegó a ser en tiempo de los Tolomeos (s. III-II a.C.) un importante centro intelectual y cultural. Hoy solo quedan ruinas de Cirene, cerca del pueblo de Susa, pero han sido extensamente excavadas a lo largo de este siglo, aportando muchos datos sobre la vida diaria en el norte de África en aquellos tiempos. La gente de las zonas rurales de Cirenaica se dedicaba sobre todo a la agricultura, que era excepcionalmente fructífera. Existían cuatro sectores reconocidos de la población: ciudadanos, agricultores, extranjeros y judíos. Estos últimos (por lo menos los judíos urbanos de cierto nivel social, como los de Alejandría) gozaban del estatus de "políteuma". Entre los judíos había ricos y pobres, y ambos grupos experimentaron cambios bruscos de destino debido a los cambiantes "vientos políticos", en los siglos antes y después de Cristo.[4] Políticamente, Cirenaica había estado unida con Alejandría siglos antes, y en la época que nos interesa siguieron los vínculos eco-

---

[1] Además del trigo exportado a Roma, el puerto era famoso por sus industrias locales de lino, vidrio y sobre todo papiro, y se comerciaban en el puerto de Alejandría marfil de África, gomas y especies de Arabia, algodón y seda de la India (Cf. Eduardo Hoornaert, *La Memoria del Pueblo Cristiano,* Paulinas, Buenos Aires 1986. 128-138; A. Hamman, *La vida cotidiana de los primeros cristianos* Palabra, Madrid 1985, 23). Según el rescripto de Adriano a Serviano (reseñado abajo, pp 14-15, texto completo en D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires* Católica, Madrid 1962. 250-251) los alejandrinos eran *muy* trabajadores.

[2] Según Filón (*In Flaccum* 6 y 8), en todo Egipto había un millón de judíos: 12% de la población total.

[3] Sobre el *políteuma*, cf. R. Trejivano Etchevarría, *Orígenes del Cristianismo: el trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Univ. Pontificia, Salamanca 1995, 93-97. En la comunidad cristiana, por el contrario, nada de eso, ni en Europa ni en África. El famoso texto del *Discurso a Diogneto* (cap. 5) elevó a nivel de principio esta realidad: los cristianos no tienen aquí ninguna patria. Por lo que concierne al territorio que estudiamos aquí, Tertuliano en su *Apologética* (42) dice esencialmente lo mismo.

[4] Por ejemplo: el despojo de *3,000 judíos ricos* de Cirenaica después de la victoria romana en Palestina, y por otro lado una sublevación de *judíos pobres* en el desierto, convocada por el zelote Jonatán y aplastada por los romanos en la misma época. R. Trejivano Etchevarría, *Orígenes del Cristianismo: el trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Univ. Pontif., Salamanca 1995, 96 y JJ Fernández, *Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alejandría,* Univ. Pontif., Salamanca 1994. 135

nómicos y sociales entre esta región y el puerto egipcio, especialmente entre sus respectivas poblaciones judías.[5]

La franja norteña del actual Túnez, alrededor de Cartago, zona de mucha riqueza natural, junto con la costa oeste y central de Libia, constituía la importante provincia proconsular de África.[6] Esta provincia, especialmente la ciudad de Cartago, tiene la distinción de ser uno de los centros culturales más antiguos del idioma latín: los primeros documentos eclesiásticos en latín no provienen de Roma sino de "África" proconsular. A pesar de su cercanía con Roma, hay indicios de que la implantación de cristianismo en esta zona (a mediados del s. II d.C. o aún antes) fue obra de la iglesia siria.[7]

La Etiopía bíblica corresponde al Sudán de hoy junto con el noreste del moderno estado de Etiopía. A pesar de sus pretensiones de ser de origen apostólico, la iglesia copta (de Etiopía) no consta en documentos de probada historicidad antes del siglo III-IV d.C. Esta zona, aislada del resto del mundo por montañas (algo así como Suiza en Europa), una vez evangelizada en los siglos III y IV, tuvo una evolución casi independiente del resto del cristianismo hasta el siglo pasado. Es un capítulo interesantísimo y poco tratado por los historiadores de la iglesia occidental; sin embargo, cae fuera del enfoque de este artículo.[8] Más bien la Tebaida, valle del Nilo bajo, a pocos kilómetros de Alejandría, daba numerosos mártires a la Iglesia a fines del siglo II d.C. (tiempos de Orígenes), y allí también un poco más tarde pululaban individuos y colonias de ascetas, tanto ortodoxas como gnósticas. De las arenas de ese valle vienen muchas de las evidencias documentales que fundamentan las conclusiones de este artículo.

Metodología de este artículo

Para facilitar la compaginación y evaluación de datos relevantes para este trabajo (cristianismo en África, 35-138 d.C.), las informaciones se han dividido en 4 categorías. Solo los datos del primer grupo tienen plena solidez como base de la reconstrucción que se pretende hacer, y aún allí la cosa no es tan fácil como se podría esperar. Los datos de las demás categorías serán evaluados según su proximidad a esta época y esta región, y conforme con lo que se puede establecer (en la mayoría de casos, extrapolando o "retroproyectando"). Estas categorías están representadas gráficamente en el siguiente cuadro compuesto (ver cuadro 1).

---

[5] JJ Fernández, *Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alejandría,* Univ. Pont., Salamanca 1994. 129

[6] En este artículo utilizo los términos "África"y "africano/a" en su sentido moderno (referentes al *continente);* cuando los utilizo en el sentido clásico de la *provincia romana* siempre van acompañados del calificativo"proconsular". Alrededor de 300 d.C., la parte correspondiente a la actual Libia fue desmembrada de esta provincia proconsular para formar la Tripolitana (A. Hamman, *La vida cotidiana de los primeros cristianos* Palabra, Madrid 1985, 253, n 44).

[7] Ver el estudio interdisciplinar de J. Feron y G. Lapeyre, "Carthage" en *Dictionnaire d'Histoire et de Geographie Ecclésiastique,* XI, 1179-1811. Sobre los primeros siglos cristianos en Cartago, ver los apuntes de Eduardo Hoornaert, *La Memoria del Pueblo Cristiano,* Paulinas, Buenos Aires 1986. 124-128.

[8] Ver un buen resumen (breve) sobre los orígenes del cristianismo en Etiopía, en Eduardo Hoornaert, *La Memoria del Pueblo Cristiano,* Paulinas, Buenos Aires 1986. 128-138.

Mapa 1: La cuenca del Mar Mediterráneo a fines del primer siglo d.C.

Mapa 2: La cuenca del Mar Mediterráneo a fines del siglo XX

Cuadro 1

Iglesia en África

1. Datos de África durante el periodo que nos ocupa (35-138)

a) Datos del Nuevo Testamento
Rasgos que se verifican en personas relacionadas con África (aunque sea solo de origen) o en textos representativos de comunidades que probablemente evangelizaron estas regiones de África, notoriamente la iglesia de Antioquía de Siria del primer siglo d.C. Otros datos sueltos sobre cristianos africanos en otras partes del mundo...
Personajes: Simón de Cirene, Lucio y otros cirenenses; y muy en particular, Apolo de Alejandría, mencionado tanto por Pablo (1 Co) como por Hechos.

b) Datos extrabíblicos
Es muy probable la temprana implantación del cristianismo en distintos lugares de África, pero existe una carencia casi total de datos explícitos sobre la vida cotidiana de *aquellos* cristianos en esa época...
Personajes: Carpócrates, Basílides y su hijo Isidoro; el joven Valentín.
Textos: p^{52} de *Juan* (et al.) y otros textos bíblicos presupuestos por escritos posteriores; *Evangelio (Trad.) de Matías, Evangelio de los Egipcios; Apoc. de Pedro; Carta de Adriano a Serviano.*

Otras iglesias cristianas

2. Cristianismo en otros lugares durante este periodo (35-138)

Solo tendrán interés para nuestro estudio los rasgos de *estas* comunidades cristianas (noticias confiables) si consta también la presencia de gente venida de África o la comunicación frecuente de personas, textos o ideas entre la iglesia africana y esas otras iglesias de la época.
Personajes: Cerinto...
Textos relevantes:
cristianos (*Didajé, cartas Ign. Ant., Bernabé)*, apócrifos (*Evang. de los Hebreos*, ¿redacc. cristiana del *1 Henoc* ?), gnósticos (*¿Evangelio de la Verdad* ?, *¿de María Magdalena*?); judíos (Josefo; *5º Oráculo Sibilino*) y documentos romanos (Nerón, Trajano, Adriano).

3. Cristianismo en África en el siguiente periodo (138-220)

Aquí se considera sobre todo datos inmediatamente posteriores, provenientes de África y que coincidan con los rasgos generales del cristianismo del periodo de nuestro estudio, pero no constatados *para África* en aquel tiempo.
Personajes/textos: cristianos (mártires de Escili, de Cartago (Perp. y Fel.) Tertuliano, 1er Concilio cartaginense; Panteno, Clemente de A., mártires de Alejandría, temprano Orígenes,; gnósticos (Apeles y Hermógenes; *Testimonio de la Verdad, Evang. de los Egipcios, de Tomás*) o diversos (*Sent. de Sexto; Enseñanzas de Silvano*).
[Y en una época posterior, Cipriano de Cartago y Agustín sobre los orígenes del cristianismo africano; y tradiciones de la iglesia copta sobre sus orígenes..]

4. Datos de otros lugares y de otros periodos (pos 138)

Hay abundantes datos en la época posterior en otras partes; entre ellos hay algunos específicamente sobre África:
Personajes: Marción y Valentín y sus seguidores; Justino, Celso, e Irineo en cuanto nos informan sobre tiempos pasados en África (maestros gnósticos, jerarquía, mártires cristianos...).
Textos: *Pastor de Hermas, Adv. Haer;* y más tarde, *Historia Eclesiástica* de Eusebio de C.

1. Datos de África durante el periodo 35-138 d.C.

a) Datos del Nuevo Testamento sobre África

Por un lado, *el Nuevo Testamento*, y en particular los Hechos de los Apóstoles, provee una serie de datos sobre el cristianismo en África, pero tan escuetos y tan desprovistos de toda verificación paralela que bien poco se puede deducir de ellos.[9] Además, es muy improbable que cualquier de sus escritos haya sido compuesto en o para África o por africanos, aunque algunas propuestas en este sentido no han faltado ni faltan hoy. Los datos que "Hechos" nos brinda sobre Egipto, Cirenaica o Etiopía suelen ser generales (poco detallados) o muy esquemáticos.[10] La evangelización de los gentiles en Antioquía por cristianos cirenenses (judíos helenistas convertidos) y algunos pasajes referentes a Apolo (Hch 18,24-28; 1 Co 1,10-18; 3,1-9) serían la excepción... He aquí un pequeño estudio sobre los mencionados pasajes.

Datos relevantes sobre los cirenenses:

• En los evangelios sinópticos encontramos mención de un tal *Simón de Cirene* a quien, regresando del campo, obligaron a llevar la cruz de Jesús. Sobre todo Mc (15,21), que menciona dos hijos suyos por nombre, parece referirse a un hombre creyente en Jesús (en ese entonces o posteriormente). Por lo tanto, sería *uno de los primeros cirenenses cristianos*, en Jerusalén; sobre su lugar de residencia (en Cirene o en Jerusalén) nada de cierto se puede decir.

• *Los judíos cirenenses* en Jerusalén formaban *junto con los alejandrinos* (¿y con los de Siria y Cilicia?) *una sinagoga llamada "de los libertos"*. Según Hch 6,9-14, este grupo reaccionó violentamente a la predicación de Esteban[11] (sobre la caducidad del Templo y de su culto). De hecho, las poblaciones judías de ambas ciudades, *Alejandría y Cirene*, estaban en estrecha relación entre sí.

• Según Hechos 11,20-21, *cirenenses cristianos estaban entre los fundadores de la Iglesia de Antioquía y los iniciadores de la admisión de los gentiles a la Iglesia* (conceder el bautismo sin exigir circuncisión).

---

9 "Hechos" menciona a judíos alejandrinos y cirenenses -probablemente incluyendo a judíos creyentes en Cristo- (Hech 2,10; 6,9); cristianos cirenenses expatriados (Hech 11,20; 13,1; cf. Mc 15,21); Apolo de Alejandría (Hech 18,24-28); el eunuco etíope (Hech 8,26-40); y se supone tripulación alejandrina testigo de los hechos de Pablo en los barcos alejandrinos que lo llevaron cautivo hacia Roma (Hech 27,6; 28,11).

10 Hech 2,10 se revela, bajo un análisis detallado, como lista literaria, y no reportaje de un censo; en Hech 6,9 se trata de un dato fiable pero que concierne directamente a *judíos* y no a cristianos (sinagoga de alejandrinos y cirenenses); Hech 8, aunque parece dar detalles de un episodio histórico, es, según Luis Alonso Schökel, un relato metahistórico: "Con rasgos realistas, en un escenario irreal, se encuentran y se separan dos personajes. Lo que están representando es otra apertura trascendental de la Iglesia. La acción se mueve desde fuera, un poco *ex machina:* un ángel del Señor da órdenes, el Espíritu manda, el Espíritu arrebata (26.29.39)... Un símbolo unitario de fecundidad gobierna el relato: del terreno "desierto" brota una fuente de "agua" vivificante; del libro incomprensible brota un sentido que ilumina y transforma; el estéril recobra nueva vida." *Biblia del Peregrino, Ed. de estudio.* III, 3213-22.

11 Dicho sea de paso que el modelo de prédica de Esteban en esta sinagoga (Hech 7) muestra un mensaje bien "inculturado" porque se cierne casi exclusivamente a una interpretación de la historia de los israelitas *en Egipto* (la raíz ocurre 15 veces en 31 versículos).

• *Pablo* (Saulo) parece haber tenido vinculación con esta corriente (con los cirenenses cristianos), por lo menos después de su conversión, y con ellos está asociado *Bernabé;* los dos tendrán a cargo llevar adelante la misión *ad gentes* (Cf. Hch 8,1 con 11,19-22; cf. Ga 2,7-9).

• Entre los "profetas y maestros" *en la iglesia de Antioquía* (Hch 13,1), hubo por lo menos uno de Cirene: *"Lucio el Cirenense"*. (Y "*Simeón el Negro*" ¿sería otro africano?).

Datos relevantes sobre el alejandrino, Apolo:

• Apolo se describe de la siguiente manera en el texto de Hechos 18,24-28: *Un judío por nombre Apolo, natural de Alejandría, elocuente, que estaba impuesto en las Escrituras, llegó a Éfeso. Había sido instruido en el camino del Señor,*[12] *y como tenía un espíritu fervoroso hablaba y enseñaba con exactitud lo tocante a Jesús, aunque solo conocía el bautismo de Juan. Empezó a hablar abiertamente en la sinagoga, pero al oírlo Priscila y Aquila se lo llevaron [aparte] y le expusieron con más exactitud el camino de Dios. Y como él quería pasar a Acaya, los hermanos, apoyándo[lo], escribieron a los discípulos que lo recibieran; [y] cuando llegó ayudó mucho a los que por la gracia*[13] *[de Dios] habían abrazado la fe, pues públicamente refutaba a los judíos con vigor, demostrando por las Escrituras que Jesús era el Mesías.*

Un estudio literario de esta perícopa revela ciertas palabras o frases emparejadas en una estructura ligeramente quiástica: elocuente/de habla abierta; el camino del Señor/ el camino de Dios; espíritu/gracia; con exactitud/con más exactitud; en las Escrituras/por las Escrituras; lo tocante a Jesús/que Jesús era el Mesías. Si la siguiente esquematización tiene alguna validez, cada mitad está encuadrada entre referencias a la predicación cristiana de Apolo (*elocuente... en lo referente a Jesús // hablaba abiertamente... que Jesús era el Mesías*) y destaca (como eje central de la estructura) el hecho que más distinguiría a Apolo de otros predicadores cristianos: *solo conocía el bautismo de Juan.*[14]

---

12 Aquí el texto occidental (**D** gig) tiene: "...instruido *en su tierra natal* en la *Palabra* del Señor", lo cual indicaría tal vez (*si* se entiende de instrucción *cristiana*) la existencia de comunidades cristianas en Alejandría a mediados del 1° siglo d.C. Sin embargo, a excepción de Boismard y Lamouille (J.J. Fernández, *ibid.,* 34 n.6), los expertos en las recensiones bíblicas no dan mucho peso a este variante.

13 o "ayudó mucho por la gracia a los que habían abrazado..." (cf. nota en la versión Cantera-Iglesia)

14 Nótese que a continuación de esta perícopa, en Hech 19,1-7, se menciona también un *grupo* de discípulos en el mismo lugar (Éfeso) que sólo conocían el bautismo de Juan. Se puede suponer que tenían algo que ver con Apolo (que en el capítulo anterior "había llegado a Éfeso"). Sugiere que existía todo un movimiento con los rasgos teológicos que Hechos atribuye a Apolo. ¿Habría que asociar con esta corriente también la figura de **Cerinto**, egipcio de tendencia gnóstica que actuaba en Asia Menor (cspecialmente Éfeso) en oposición a Pablo, en la segunda mitad del s. I d.C.? Idea tentadora...,

Elocuente...

...en las Escrituras
...el camino del Señor
ardiente en espíritu
...con exactitud

...acerca de Jesús

...solo conocía el bautismo de Juan

hablaba abiertamente...

con más exactitud
el camino [de Dios]
por la gracia
por las Escrituras

...que Jesús era el Mesías

Ahora sería conveniente considerar por otro lado los aportes de la primera carta de Pablo a los corintios, para después sacar algunas conclusiones de la compaginación de ambos pasajes (Hch 18 y 1 Co 1-3).

De 1 Co 1-3, la sección de la carta que más refiere a Apolo (aunque es nombrado otras dos veces en capítulos posteriores), se puede notar lo siguiente:

• Hay indicios claros de *divisiones o grupos parcializados* con lealtad hacia Apolo en oposición a otros grupos partidarios de Pablo o Pedro (1 Co 1,10-13; 3,3-9).

• Estos capítulos abundan en terminología de índole helenística: *palabra (lógo), sabiduría (sofia) y conocimiento (gnosis).* El texto sugiere que estos bienes fueron objeto de jactancia de algunos en la iglesia de Corinto, probablemente entre ellos (por la proximidad de ambas referencias en el texto) los del grupo de Apolo. A esta sabiduría mundana-sofista, Pablo opone la verdadera sabiduría de Dios: el *mensaje (lógos) de la cruz* (1 Co 1,5.18-26; 2,1-8).

• Cierta polémica en torno al *bautismo,* mencionado frecuentemente en relación cercana con Apolo, sugiere que era punto discutido o por lo menos elemento valorado diferentemente en las respectivas visiones teológicas de los grupos que apelaban a Pablo y a Apolo (Cf. 1 Co 1,12-18).

Una comparación de los datos de ambos textos (Hch 18 y 1 Co 1-3) revela interesantes puntos de convergencia:

(1) *Apolo, evangelizador asociado con la sabiduría de las Escrituras (judías), enseñó con notable éxito en la iglesia de Corinto* en alguna época posterior a la primera visita que hizo Pablo a la misma ciudad; (2) *el bautismo en relación con Apolo (la práctica pastoral, su concepción doctrinal...) era punto de preocupación para la corriente paulina* (Pablo en 1 Co 1-3; Prisca y Aquila en Hch 18; cf. Pablo en Hch 19); (3) *existían grupos cristianos con prácticas o lealtades diversas* (uno de ellos asociado con Apolo), aunque sin evidencia de que hayan surgido por rivalidades o ambiciones personales entre sus líderes, más bien parecen ser *dos "ver-*

siones" de cristianismo, dos experiencias, o 'teologías' diferentes; y (4) de alguna manera *se superaron las diferencias entre Pablo y Apolo* frente a la comunidad cristiana de Corinto (¿con la asimilación/desautorización de la versión de Apolo?).

Como conclusión de este primer apartado de nuestra investigación se puede afirmar que:

(1) El cristianismo en África probablemente recibió su impulso evangelizador inicial de la Iglesia helenista de origen judío, de la corriente antioquena,[15] abierta al proselitismo de los gentiles.[16]

(2) El caso de Apolo sería evidencia de una experiencia cristiana alternativa a la paulina-petrina que existió por lo menos en Corinto (según la compaginación de datos de Hechos y Pablo) y también en Asia Menor (según Hechos); sin embargo, la vinculación de estos grupos con el continente africano no está comprobada. De todas maneras podríamos destacar como rasgos característicos de estos grupos ("tipo Apolo") los siguientes puntos:

• una tendencia partidarista que creaba ciertos problemas en cuanto a relaciones con otros sectores de la Iglesia (o bien, ¿sería que hubo una marginación de estos grupos de parte de otros sectores de la Iglesia, considerándoles luego como "sectarios"?);

• entre los demás cristianos, los caracterizaba la elocuencia sagrada (evangelización docta, sapiencial) como forma típica del apostolado, y

• un énfasis especial en el bautismo, con ciertas divergencias en cuanto rito, comprensión o praxis bautismal.

b) Datos extrabíblicos de África (35-138)

El segundo apartado del primer grupo de testimonios consiste en *datos extrabíblicos históricamente fiables sobre el cristianismo africano que vienen de la región que nos toca investigar* (el continente africano, principalmente Egipto-Cirenaica, ya que Cartago y Etiopía parecen descartadas para esta época temprana) y *dentro de los parámetros cronológicos antes mencionados* (desde la primera evangelización hasta fines del imperio de Adriano).

Aquí encontramos vestigios documentales: algunos papiros neotestamentarios, que pueden fijar una presencia cristiana en la zona, los primeros escritos gnósticos, conocidos solo fragmentariamente, y una carta de Adriano al procónsul Serviano sobre las idiosincrasias de los alejandrinos que nos proporciona interesantísimos datos sobre el clima religioso en esa época. También hay datos seguros sobre figuras que vivían en África en aquel periodo histórico. Incluso se aventurará una deducción respecto a esta época a partir de los documentos compuestos en África

---

15 A no ser que fuera al revés, es decir, que Antioquía fuera evangelizada no sólo por algunos *naturales* de Chipre y de Cirene (Hech 11,20), sino desde alguna(s) comunidad(es) cristiana(s) ya implantada(s) en Africa.

16 Es la conclusión a que llega J.J. Fernández (*op cit.*, 167-172) después de un paciente y crítico análisis de las fuentes documentales y arqueológicas. También me parece acertada su opción metodológica de hablar de "*corrientes* antes que de personajes históricos cuya actividad misionera o apostólica es imposible controlar desde un punto de vista estrictamente histórico." (*ibid.*, 105)

durante la época siguiente: la difusión y el conocimiento de las Escrituras "canónicas".[17]

En lo que viene a continuación desarrollaré tres puntos fundamentales de esta época:

(1) La existencia de algunas de las Escrituras cristianas en la zona

Por un lado, tenemos varios *papiros* provenientes de Egipto (descubiertos en este siglo o fines del siglo pasado) que han sido fechados entre el siglo II y III d.C. El cuadro 2, muestra gráficamente los textos canónicos representados por dichos papiros. De este cuadro sinóptico se desprende que el evangelio de Juan es el único atestiguado en la época que nos concierne. Nótese además que son del Evangelio de Juan el más antiguo *fragmento neotestamentario* encontrado en Egipto[18] y la más antigua *copia casi completa de un evangelio canónico,* [19] amén de numerosos manuscritos parciales del s. III d.C.[20] Después de Juan, las cartas paulinas tienen el mejor respaldo que atestigua transición entre los siglos II y III d.C.[21] además de numerosos testigos del siglo III d.C. El evangelio de Mateo aparece también posiblemente atestiguado en el siglo II (según se interpreta la datación aproximativa de los papiros); sin embargo, solo en el siglo III encontramos un texto sustancial de Mateo, y ese papiro ya es testigo del evangelio "cuadriforme" de que nos habla Ireneo.[22]

Además de estas evidencias documentales directas, hay que considerar *citas* de las Escrituras canónicas en otros textos. No hay obras de escritores cristianos ortodoxos compuestas en África en esta época, según nuestra información. Pero hay documentos de la "periferia" cristiana que dan evidencias sólidas de depender de las Escrituras cristianas. Se trata de los documentos gnósticos provenientes de Egipto, de la 2ª mitad del s. II d.C., algunos de los cuales nos han llegado intactos (ver aba-

---

17 Utilizo este anacronismo conscientemente porque es útil para nuestro propósito: destacar el conocimiento y uso/abuso de aquellos escritos que más tarde llegarían a ser designados "canónicos".

18 p^{52}, descubierto en Oxyrhynchus, y de identificación cierta, fechado alrededor de 125 d.C. por Sanchez Caro (coord.), *Introducción al Estudio de la Biblia, I "La Biblia en su entorno"* Verbo Divino/Inst. S. Jerónimo, Estella 1990. 517

19 p^{66} (que contiene, con algunas lagunas, Jn 1-21), fechado 200 d.C.

20 Recuérdese el lector que juega mucho *el azar* en el descubrimiento de papiros: fácilmente un texto podría haber sido difundido en Egipto durante 20, 30 o hasta 50 años antes de la fecha en que haya sido escrito un papiro particular que tenga la suerte de ser enterrado delicadamente en la arena seca y desenterrado intacto 1800 años más tarde, cayendo justamente en manos de expertos capaces de leerlo y valorarlo!! Por eso, un testimonio como p^{52} no sólo demuestra que existía *una* copia de *estos versículos* en todo Egipto, sino que probablemente ya circulaban por allí copias del texto entero desde algún tiempo. Esta conclusión se ve apoyada por el hecho de que p^{52} es *hoja de un códice,* que significa que era parte de un *libro,* el nuevo estilo de presentar documentos popularizado por los cristianos.

21 p^{46} = corpus paulinum + Heb; p^{32} = Tito. La *Carta de Policarpo a los Filipenses* (130-140 d.C.) demuestra la preocupación del obispo de Esmirna de recoger y difundir las cartas tan beneficiosas de Ignacio de Antioquía (*Polic. Fil.* 13,2); es un indicador del interés que debe haber existido unas generaciones antes respecto a las cartas de Pablo. No es, pues, nada extraño que haya llegado ya a Egipto la *colección* de las cartas paulinas. Cf. también la mención inequívoca de "las cartas de Pablo, hombre justo" en el proceso verbal de los mártires escilitanos en la zona de Cartago en 180 d.C

22 p^{45}, que contiene *en orden* pero con grandes lagunas el texto de los *cuatro evangelios y Hechos,* desde Mt 20 hasta Hech 17. Es un importante testimonio de la *formación del canon,* pero es un siglo o más posterior al período que estudiamos aquí. La referencia de Ireneo está en *Adv. Haer.* III, 11.

jo, en la tercera sección de este artículo). Sus autores muestran un conocimiento de las Escrituras cristianas (aunque las tergiversan, o se apartan de ellas en sus composiciones), lo cual sugiere una difusión de las mismas en estos ambientes con anterioridad a la composición de dichos textos gnósticos. Varios autores gnósticos de este periodo o el siguiente escribieron comentarios al evangelio de Juan, el evangelio que —según Ireneo— era el único reconocido por los valentinianos.[23] Basílides escribió la *Exegética*, que consistía en "24 libros" sobre "el evangelio". Los fragmentos existentes de Basílides y de Valentín muestran que conocieron y utilizaron las epístolas paulinas; Clemente de Alejandría cita un texto de Isidoro que da una extraña interpretación de las palabras del Señor sobre el eunuco (Mt 19,10ss).[24]...Y una obra polémica de Tertuliano viene a confirmar esta afirmación respecto a los grupos cristianos heterodoxos.[25]

(2) La presencia de grupos cristianos de tipo protognóstico (y, por inferencia, de tipo ortodoxo) en Egipto

Sobre la presencia de grupos cristianos de tipo protognóstico en Egipto hemos de considerar tanto la presencia constatada de personajes como de documentos de índole gnóstica. Entre los primeros tenemos a Carpócrates, considerado por Irineo como "padre" de la herejía gnóstica,[26] Basílides, el teólogo gnóstico de mayor relieve del s. II (con su hijo Isidoro) y el joven Valentín, que llegará a ser el sistematizador filosófico del gnosticismo),[27] todos ellos en Alejandría. En cuanto a los documentos, encontramos el *Evangelio (o Tradiciones) de Matías,* (probablemente compuesto por Basílides) y luego el *Evangelio de los Egipcios* (de autor desconocido y cuya fecha de composición tal vez sobrepasa los límites de esta época, pero casi seguramente en Egipto).[28] Otra *posible* composición gnóstica en Egipto en es-

---

23 Por ejemplo, Heracleon, discípulo de Valentín que vivía algún tiempo indeterminado en Alejandría, escribió el primer comentario sobre el Evangelio de Juan, citado 48 veces por Orígenes.

24 Cf. Johannes Quasten, *Patrología* Católica, Madrid 1961, I, 248.

25 Sesenta años después de la época que nos concierne, Tertuliano tratará de quitar toda validez a los argumentos de los herejes diciendo que su recurso a las Escrituras cristianas es inválido porque *no les pertenecen* (*De Praescrip. Haer.*, c. 200 d.C.), lo cual, sin embargo, muestra que desde hacía tiempo dichos grupos apelaban de una manera u otra a las Escrituras cristianas para fundamentar sus propias doctrinas.

26 Citado por Eusebio de Cesarea, *Hist.Ecl.* IV,7,9-11.

27 Posiblemente Valentín no era todavía tachado de "hereje" cuando vivía en Alejandría (Ireneo dice que enseñaba allí en tiempos de Adriano *Adv. Haer.*), porque solamente después de estar unos años en Roma (pos 140 d.C.) se produjo su ruptura con la iglesia católica. Tertuliano e Ireneo mencionan un evangelio escrito por Valentín, que podría ser el "Evangelio de la Verdad" encontrado en la colección de Nag Hammadi (I,3), que trataremos en la 3ª sección del presente artículo, por ser probablemente del siguiente período y de otro lugar.

28 No hay que confundir este texto conocido a través de las citas que de él hace Clemente Alejandrino con otro del mismo nombre descubierto en Nag Hammadi, más extenso y equivocadamente llamado así, que no parece tener relación con éste, ni tener nada de bíblico ni siquiera de cristiano. Escribe Veilhauer sobre el texto que nos interesa: "Los fragmentos de Clemente [de Alejandría] demuestran asimismo hasta la saciedad que [...] con su tendencia ascética ("encratita"), con la concepción dualista subyacente del mundo y del hombre y con la soteriología correspondiente nada tiene que ver con la predicación de Jesús ni con la de todo el Nuevo Testamento, sino que pertenece al ámbito de la gnosis..." *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva.* Sígueme, Salamanca 1991. 693.

ta época es el *Evangelio de los Hebreos* (pero porque su lugar de composición es muy debatido hoy, será tratado en el siguiente acápite). Extracanónica pero no gnóstica y casi seguramente de Egipto es el *Apocalipsis de Pedro.*[29] La *Carta de [Ps.] Bernabé*, por ser de lugar de origen discutido, será tratada en la siguiente sección. Sin embargo, varios factores hacen que los documentos gnósticos no arrojen mucha luz sobre las características de la periferia cristiana en esta época.[30] No obstante, el *Evangelio de los Egipcios* en particular deja en claro que existían grupos de persuasión protognóstica, probablemente en áreas rurales de la Tebaida y de Libia, ya que esto es el sentido del gentilicio "egipcios".[31] A la vez, los hallazgos en el valle del Nilo de textos canónicos del Nuevo Testamento fechados en el s. II nos muestran que *también* había grupos de cristianos "ortodoxos" allí.

(3) El carácter sincretista del cristianismo alejandrino en ese entonces

Sobre el sincretismo presente en los orígenes del cristianismo en Egipto, Fernández cita un párrafo sorprendente de la carta del Emperador Adriano al cónsul Serviano en la cual comenta algunas idiosincrasias de los alejandrinos. Si bien la autoría de la mencionada carta es dudosa, no lo es tanto su autenticidad como testigo de la situación religiosa en Alejandría hacia fines del periodo que nos interesa (c. 130 d.C.).[32] He aquí la cita:

> *"Respecto al Egipto que me alababas, querido Serviano, he llegado a descubrirlo como enteramente frívolo, oscilante y que revolotea a impulsos de cualquier rumor. Allí, los que veneran a Serapis son cristianos y se hallan consagrados a Serapis los que se hacen llamar obispos de Cristo. No existe allí un solo archisinagogo de los judíos, ni un solo samaritano, ni ningún presbítero de los cristianos que no sea astrólogo, adivino o ensalmador. Incluso el mismo patriarca, cuando llega a Egipto, se ve obligado por unos a adorar a Serapis y por otros a adorar a Cristo"*[33].

---

29 Es diferente del documento del mismo nombre en la colección de Nag Hammadi.

30 a) las obras gnósticas generalmente son de carácter esotérico y no circunstancial (a diferencia de las cartas paulinas), de manera que es difícil reconstruir la vida de estos grupos a partir de sus escritos; b) por eso mismo, sus fechas de composición suelen ser muy difíciles de precisar; c) la ubicación geográfica de su composición está igualmente abierta a las más variadas posibilidades; d) la autenticidad de la atribución a Basílides en el caso del primer documento mencionado, o la identidad del autor de la segunda obra no está muy clara; y finalmente e) el porcentaje del total de estas dos obras que los fragmentos hoy existentes representan es *tan* pequeño que hace falta ser muy cauteloso al momento de sacar conclusiones de ellas: se trata de unas 10-20 líneas del "Evangelio (o Tradiciones) de Matías" y varias perícopas del "Evangelio según los Egipcios".

31 "Por *'egipcios'* deben entenderse los provincianos de Tebaida y de Libia, en contraposición a los egipcios de la capital (Alejandría)." A. de Santos Otero *Los Evangelios Apócrifos* 2 BAC, Madrid 1991. 53

32 Dice Fernández respecto a este documento: "...podría reflejar el ambiente en Alejandría en el año 130, pero existen serias dudas acerca de la identidad del autor de la carta, por lo que ha de ser aceptada con cierta reserva. Bien es verdad que la noticia acerca de ese entreverado de cristianos, judíos y otras corrientes religiosas resulta llamativa, sobre todo en lo que se refiere al cristianismo, pero hay que reconocer igualmente que, en algunos de los asuntos tratados en la carta, el autor no se aparta un ápice de la verdad histórica y, así, por ejemplo, cuando describe el ambiente de la ciudad o el carácter de los alejandrinos lo hace, según las noticias que se tienen por otras fuentes, con gran exactitud.... Es, por tanto, digna de ser tenida en cuenta como fuente documental." (JJ Fernández, *Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alejandría,* Univ. Pontif., Salamanca 1994, 37)

33 Citado en la nota 20 en J.J. Fernández, *ibid.*, 37.

Esta visión del sincretismo religioso de los alejandrinos también encuentra confirmación en las investigaciones arqueológicas de Alejandría y de otras ciudades africanas.[34] El ejemplo de los discípulos de Carpócrates[35] nos da un caso extremo de sincretismo religioso, desde el lado de los gnósticos alejandrinos, ofrecía culto a una imagen de Jesús, colocada entre estatuas de filósofos como Pitágoras, Platón y Aristóteles, y sus seguidores practicaban inmoralidades (orgías y una "comunidad de bienes" que incluía esposas!) que dieron mala reputación a los cristianos, según Clemente de Alejandría.[36] La confusión en la mente de la gente que permitió que los vicios de los carpocracianos "se pegaran" a los cristianos es tal vez un indicio de hasta qué punto se confundieron los diferentes grupos que apelaban todos ellos a "Cristo". Por otra parte, las acusaciones levantadas por Apión y contestadas por Josefo (*Contra Apión*, 100-105 d.C.) y el *5º Oráculo sibilino,* escrito por algún judío alejandrino entre 115 y 132 d.C., que espera la destrucción de los santuarios de Isis y Serapis, y muestran que no todos los creyentes alejandrinos estaban de acuerdo con el sincretismo existente en su ambiente. En caso de reflejar la situación religiosa de Egipto la *Carta de Bernabé,* sería indicio de un rechazo tajante a lo judío que anticipa a Marción en muchos aspectos.

Conclusiones

Como *conclusiones* de este segundo acápite de la primera sección de nuestra investigación tenemos que:

(1) Es casi segura la existencia de algunas escrituras cristianas en la zona mencionada durante el periodo estudiado. No el total del actual canon neotestamentario, pero por lo menos el evangelio de Juan, probablemente *las cartas de Pablo,* y posiblemente también *Mateo:* los tres atestiguados por papiros egipcios fechados alrededor del año 200 d.C. y corroborados por el uso de ellos que hacen los documentos egipcios de índole gnóstico del siguiente periodo.

(2) En nuestro periodo consta la existencia de grupos cristianos protognósticos en Egipto. Esto se deduce sobre todo de los personajes que podemos ubicar con bastante seguridad en Alejandría en esta época: Carpócrates, Basílides, Isidoro, y el joven Valentín. Sus respectivos textos, y algunos sin autor conocido, aunque solo conocidos fragmentariamente hoy, evidencian la vitalidad del gnosticismo emergente. Más allá de la gran metrópoli parece probable que dichos grupos se hayan extendido al valle del Nilo (la Tebaida) donde más tarde tendrán mucha presencia, y posiblemente a las regiones rurales de Libia también.

Consta con *más claridad* la existencia de grupos gnóstico-cristianos que la de grupos cristianos "ortodoxos" en este primer periodo. Pero la existencia de las Escrituras "canónicas" ya deducida y la evidencia de una convivencia pacífica entre diferentes religiones (siguiente punto) nos advierte de no sacar conclusiones teme-

---

34 Cf. las investigaciones arqueológicas presentadas por JJ. Fernández en su libro (*ibid.,* 115-124), y sobre Cartago y Hadrumeto, Hamman, *La vida cotidiana de los primeros cristianos* Palabra, Madrid 1985, 21, n. 58.

35 Mencionado por Ireneo en *Adv. Haer* I,25,6; probablemente refiere a Marcela, discípula de Carpócrates en Roma a quien Ireneo puede haber conocido personalmente.

36 *Stromata,* III, 2, 5-9, escrito menos de un siglo después de Carpócrates.

LOS MÁS TEMPRANOS PAPIROS NEOTESTAMENTARIOS ENCONTRADOS EN EGIPTO

siglo II (* = 125-130 d.C.)	ca. 200 d.C. (* = s.. II/III)	siglo III (* = ca. 200 d.C.)	
			p^{45} (parcial)
	$p^{64/67}$ Mt 3; 5; 26 (fragm) p^{77*} Mt 23,30-39 (Oxy)	p^{70} Mt2-3;11;12;24 (frag) p^{53} Mt26; (Hech 9-10)	Mt |
		p^{4} Lc 1-6 (frag.) p^{69} Lc 22 (Oxy.)	Mc | Lc
		p^{75*} Lc 3-24... y (Bodmer14-15) ...Jn 1-15	| |
p^{52*} In 18 (5 vv.) (Ryl.) p^{90} In 18-19 (Oxy)	p^{66} In 1-21 (Bodmer2)	p^{95} Jn 5 (PL) p^{28} Jn 6 (Oxy.) p^{39} Jn 8 (Oxy.) p^{22} Jn 15-16 (Oxy.) p^{5} Jn 1; 16; 20 (Oxy.)	| Jn | | |
		p^{91} Hech 2-3 p^{53} (Mt 26;) Hech 9-10 p^{48} Hech 23 (PSI) p^{29} Hech 26 (Oxy.)	| Hech | (Ch.B. 1)
	p^{46} Rom- 1 Cor 2 Cor Gal-Ef Fil-Col 1 Tes (habría incluido 2 Tes) Heb (después de Rom) (Ch.B.2)	p^{40} Rom 1;2;3;4;6;9 (frag) p^{27} Rom 8-9 (Oxy.) p^{15} 1 Cor 7-8 (Oxy.) p^{49} Ef 4-5 p^{65} 1 Tes 1-2 (PSI) p^{30} 1 Tes 4-2 Tes 1 (Oxy.) p^{87} Flm p^{12} Heb 1,1 (Amherst)	
	p^{32} Tito 1;2 (Ryl 5)		
		p^{23} Sant 1 (Oxy.) p^{20} Sant 2-3 (Oxy.) p^{9} 1 Jn 4 (Oxy.)	
p^{98} Apoc 1 (fecha incierta) (IFAO)		p^{47} Apoc 9-17 (Ch.B.3)	

Cada papiro es identificado por los expertos con un número (p^X); después del cual viene la extensión del texto bíblico que contiene (frag. = fragmento) y el grupo de papiros al que corresponde: Oxy = Oxyrhynchus, un hallazgo importante de papiros en el valle del Nilo; Ch.B = papiros Chester Beatty (del museo Chester Beatty, Inglaterra); Ryl = otra colección de papiros en la Univ. John Rylands, etc.. Cuadros con línea doble representan testimonios de un mismo grupo de textos neotestamentarios; cuadros con línea gruesa son papiros que indican ya pasos hacia la formación del canon NT.

Datos según el *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, 1993[27]. (Los papiros marcados con asterisco son fechados diferentemente por otros especialistas, según se indica en cada columna.)

rarias como las afirmaciones de Bauer, que el cristianismo alejandrino era *exclusivamente* heterodoxo hasta fines del siglo segundo.[37]

(3) Parece que el cristianismo alejandrino era sincretista (o tal vez, simplemente *no todavía definido en términos de ortodoxia/heterodoxia*) en esta época. Esto se desprende de la carta de Adriano al procónsul Serviano, de las excavaciones arqueológicas de Alejandría que sugieren una pacífica coexistencia no solo entre judíos y cristianos, sino también de los dos con devotos de Serapis, y de la ausencia de documentos polémicos de esta región geográfica en esta época (muy al contrario de la situación a fines del siglo segundo). Pero como toda generalización, admite diferentes grados, llegando en algunos casos a extremos de sincretismo o de separación. Como veremos en la tercera sección de este artículo, dicha convivencia pacífica se iba desapareciendo hacia fines de esta etapa.

2. Datos de otros lugares durante este periodo (35-138)

En esta categoría consideramos los numerosos documentos y personajes vinculados con comunidades cristianas *en el mismo periodo histórico, pero en otras partes del mundo* (excluyendo los escritos del actual canon bíblico, que ya han sido tratados en el acápite "a" de la primera categoría). Es peligroso metodológicamente aplicar datos sobre las condiciones de vida y compromiso de los cristianos de Europa o Asia a África, porque puede ser que hubiera experiencias coetáneas del cristianismo muy distintas en diferentes partes de la cuenca mediterránea. Sin embargo, donde ciertos rasgos netamente cristianos en otras partes del mundo coinciden con la constatación de estos mismos rasgos en África en el periodo siguiente, hay una alta probabilidad que hayan existido también en aquellas mismas regiones de África en el periodo que nos interesa, sin que nos hayan llegado necesariamente pruebas documentales de ello. Así, por lo menos, propongo proceder en este artículo, a no ser que haya evidencias sólidas que contradicen tal extrapolación retroproyectiva... Sobre todo, esta pauta metodológica se justifica cuando hay indicios de un alto grado de movilidad —tanto de personajes como de textos— entre África y estas otras partes de la cuenca mediterránea en este y el siguiente periodo histórico, como se comprueba en los mapas 3 y 4.

Entre los documentos de más probable influencia en, o relación con, África en esta época tenemos las *cartas de Ignacio de Antioquía* (por la conexión Antioquía-Egipto-Cirenaica, y aún Antioquía-Cartago). Sin embargo, poco o nada podemos concluir sobre el cristianismo en África de estas cartas, tan centradas en el itinerario personal de su autor y la situación de sus iglesias destinatarias en Asia Menor y Roma. El *libro etiópico de Henoc,*[38] toda una *colección* apocalíptica muy popular en los primeros siglos del cristianismo, contiene pasajes muy duros sobre los

---

[37] Cf. el análisis de la tesis de Bauer y de su refutación por Barnard, en JJ. Fernández, *op. cit.,* 84-93. Vielhauer, (*Historia de la Literatura Cristiana Primitiva.* Sígueme, Salamanca 1991. 693) hace notar que Bauer publicó su estudio un año *antes* de la publicación de p^{52}, por la que sus conclusiones, tal vez legítimas para la información tenida a ese entonces, tienen que ser revisadas profundamente.

[38] cuya redacción final es discutida (¿judía o cristiana?; ¿dónde?), probablemente en la segunda mitad del siglo primero d.C. pero de todas maneras valorado en Africa en los siglos venideros porque fue incluido en el canon copto (de la Iglesia de Abisinia).

ricos, opresores de los pobres y deja entrever una dolorosa brecha entre creyentes ricos y pobres. Dos obras que convendría considerar juntas son la *Didajé,* especie de catecismo-manual de disciplina eclesiástica probablemente originaria de Siria, hacia fines del primer siglo d.C., y la llamada *Carta de Bernabé,* posiblemente escrita en Alejandría (pero sin seguridad de esta ubicación)[39], alrededor del año 133 d.C. Este último documento tiene una larga sección central de polémica antijudía. En ambos escritos, cuyas secciones parenéticas son *casi idénticas,* hay evidencias de fuertes desigualdades económicas en el seno de la comunidad cristiana: tratan de temas económicos como la limosna y la comunidad de bienes, condenan la explotación de los pobres y denuncian a los "abogados de los ricos"; la *Carta de Bernabé* en particular valora el trabajo manual.[40] Desgraciadamente, por su casi identidad con la sección de "los dos caminos" de la *Didajé,* no podemos decir con seguridad que los consejos de esta parte de *Bernabé* reflejan la problemática social de Egipto, sino en lo que tiene de propio. El *Evangelio de los Hebreos,* obra de carácter claramente gnóstico, antes considerado como compuesto en Egipto aunque hoy ya no hay consenso sobre esta cuestión, de todas maneras era conocido por Clemente de Alejandría y Orígenes. Contiene, entre otras cosas notorias, una ampliación del relato de Mt 12,9-13 que presenta al hombre con la mano seca como un albañil que necesitaba curarse para poder volver a su trabajo, y una versión algo extraña del bautismo del Señor[41] que "delata que la gnosis judeocristiana es un componente, si no la base, de [su] teología"[42].

Por otro lado conviene notar que gracias al estudio paciente de Ruiz Bueno,[43] se ha establecido cuál era el estatus de los cristianos ante el Imperio Romano en la época que nos concierne: a partir de Nerón, eran culpables en cuanto cristianos, y dignos de castigo cuando eran denunciados por otros, pero no merecedores de persecución gratuita por el Estado. Así confirman Trajano (a Plinio el Joven) y Adriano (a Minucio Fundano), añadiendo Trajano una advertencia de no hacer caso de acusaciones anónimas, y Adriano, otra semejante de investigar y castigar severamente acusaciones calumniosas.

Como *conclusión* de este acápite diremos que en este periodo existían no pocas obras producidas en otros lugares, tanto ortodoxas como gnósticas, que proba-

---

39 Vielhauer (*op cit* 634) piensa zanjar la cuestión de lugar de composición, largamente debatida, al mostrar que la idea equivocada que tiene la carta sobre la circuncisión de "todos los sacerdotes paganos" (Bern 9,6) *solamente* sería posible desde Egipto, donde efectivamente todos los sacerdotes paganos se circuncidaban. (Los argumentos anteriores solían partir del carácter alegórico del escrito, que eran más bien argumentos de conveniencia; el argumento de Vielhauer es más fuerte, pero, en fin, la acogida que le dan los expertos dirá si convence o no).

40 Did 1,5-6; 4,5-8 || Bern 19,9.11 (limosna); Did 4,8 || Bern 19,8 (comunidad de bienes); Did 5,1-2 || Bern 20,1-2 (obras del camino de tinieblas: oprimir a los pobres, no atender a los huérfanos y viudas, ser abogados de los ricos/jueces injustos de los pobres); Did 12,3-5 (ociosos que son "traficantes de Cristo); Did 13,3-7 (ofrendas de las primicias); Bern 19,10 (valoración del trabajo manual como igual al ministerio de la Palabra para el rescate de los pecados).

41 Ambas citas en de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos* Católica, Madrid 1991, 40-41 (ofrece un elenco agotador de citas patrísticas que "reconstruyen" hasta donde sea posible el texto del evangelio).

42 Vielhauer, *op.cit., 689.*

43 D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires* Católica, Madrid 1962. 76-101 (evidencias del Institutm Neronianum) y análisis de textos oficiales, 241-247 (Trajano) y 251-257 (Adriano).

blemente llegaron a manos de los primeros cristianos en África, y que presentan toda una problemática socioeconómica y política de la comunidad cristiana. Entre los datos que necesitarán ser verificados para África en el siguiente acápite son: (1) la existencia de diferentes niveles socioeconómicos entre los mismos cristianos (brecha entre ricos y pobres), (2) la valoración del trabajo manual, y (3) la posibilidad de persecuciones debido a la oposición latente del imperio al cristianismo.

3. Datos de África durante el periodo siguiente (138-220 d.C. y más allá...)

La tercera categoría abarca las *informaciones que existen en los lugares estudiados que provienen del periodo inmediatamente posterior al que nos interesa*, y que por lo tanto mantienen cierta cercanía cronológica con el periodo estudiado. (Se mencionarán al final también otros testimonios africanos más alejados en el tiempo de nuestro periodo.) La mayoría de estos documentos y datos sobre la actividad de personajes en varios sitios de la costa mediterránea de África distan medio siglo del fin de nuestro periodo, pero entonces a partir de esas fechas (180 d.C.) *pululan,* durante 40 años, testigos y documentos que nos dan una visión muy detallada, pluralista y dinámica de las comunidades cristianas en el litoral del norte de África y también en el interior. Entre los grandes centros de esta época tenemos: Alejandría (anfitrión del "Didaskaleion"[44]) y Cartago, con grupos de mártires en ambos sitios, sobre todo este último[45]. Los personajes más destacados de la ortodoxia cristiana en esta época son Agripa Castor, Panteno, Clemente Alejandrino y Orígenes (todos en Alejandría), y Tertuliano en Cartago. Entre los cristianos heterodoxos, además de algunas figuras de la época anterior mencionadas en relación con Alejandría, tenemos a los marcionitas Apeles (en Alejandría) y Hermógenes (en Cartago), y Quintilla, de la secta de Cayo, también en Cartago. Entre las obras de esta época se encuentran los grandes tratados de Tertuliano, Clemente Alejandrino y Orígenes. El gnosticismo floreciente produjo una amplia literatura en Egipto: Basílides escribió, entre otras cosas, una obra llamada *Exegética* (24 libros sobre el Evangelio, hoy perdido), y su hijo Isidoro escribió varios tomos de índole filosófica. Probablemente de este lugar y de esta época provienen el *Testimonio de la Verdad,* la *Enseñanza de Silvano* y la redacción cristiana de las *Sentencias de Sexto* (todos ellos de Nag Hammadi). Finalmente tenemos el enigmático *papiro de Egerton* (fragmento de un evangelio desconocido, tal vez producto de Egipto) y el *Evangelio de Tomás,* una colección abigarrada de 114 dichos de Jesús (algunos paralelos a los dichos evangélicos, otros posiblemente auténticos dichos *extracanónicos* de Jesús, y otros claramente invenciones o ampliaciones gnósticas).[46] A pesar de esta plétora de obras producidas o difundidas en Egipto en el periodo que sigue al de nues-

---

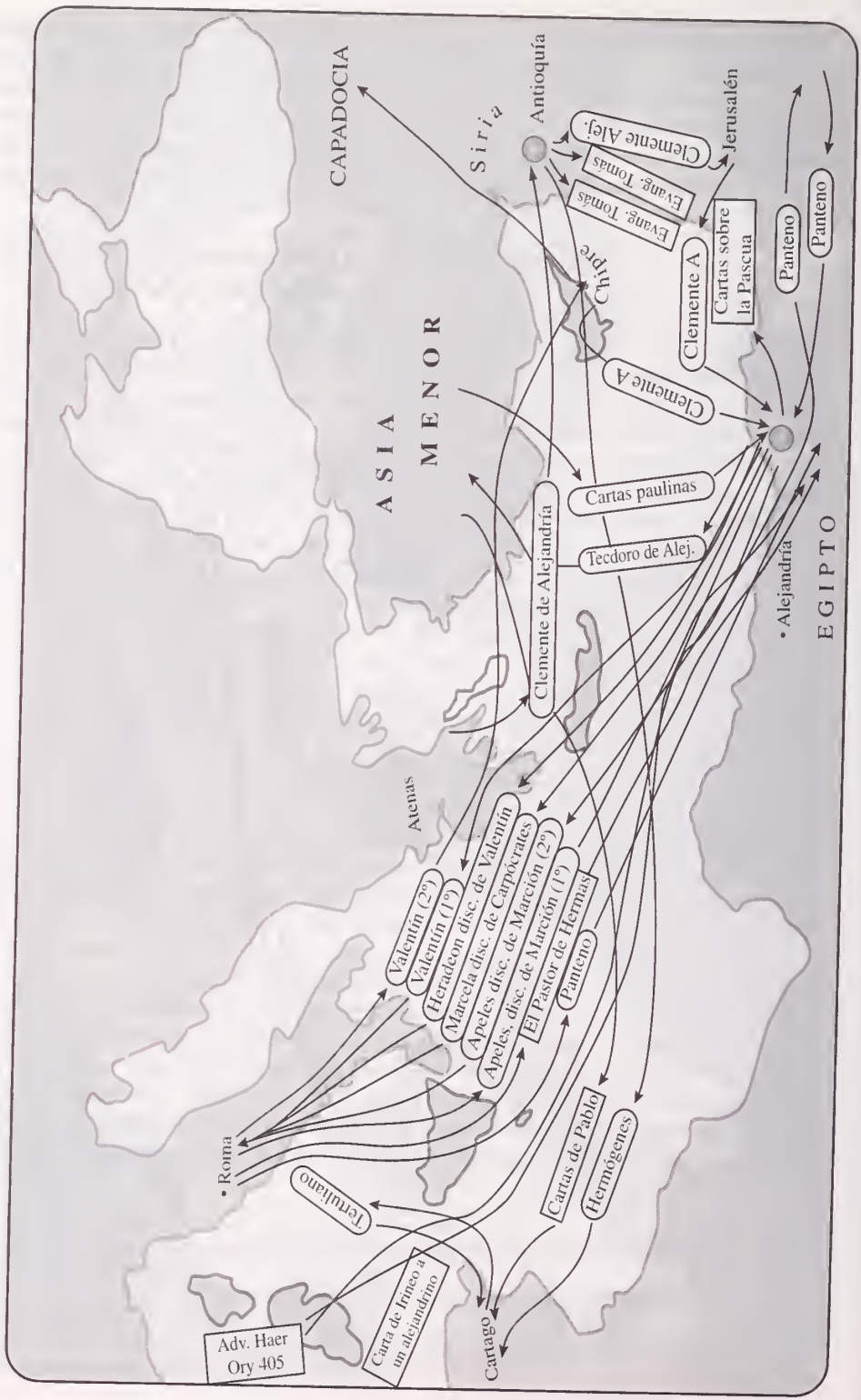
[44] Escuela teológico-catequética de Alejandría con la cual se asociaron sucesivamente Panteno, Clemente de Alejandría y Orígenes.

[45] Las actas de los mártires nos dan evidencias además de la implantación del cristianismo en las zonas rurales aledañas de ambos centros urbanos.

[46] Aunque probablemente escrito en el S. II d.C., y casi seguramente de origen sirio, tiene relevancia para nuestro tema principalmente porque es atestiguado en Egipto por varios papiros griegos de

Mapa 3: Movilidad constatada de personas y obras desde o hacia África, 35-138 d.C.

Mapa 4: Movilidad constatada de personas y obras desde o hacia África, 138-220 d.C.



tro estudio, en este ambiente del gnosticismo emergente es altamente riesgoso retroproyectar por 60 ó 80 años las formas de convivencia social o relaciones entre grupos religiosos si no están corroboradas para la época anterior.

El estudio detallado del cristianismo africano en esta época sobrepasa el presente artículo, pero aquí convendría presentar en resumen el trabajo de otros historiadores como Hamman y Hoornaert.[47] Entre los rasgos típicos del cristianismo en el continente africano en esta época conviene destacar:

(1) *La formación paulatina del canon de las Escrituras*: evidencias de la *vetus latina* en las actas de los mártires escilitanos y en Tertuliano (traducción inculturada de los evangelios y el corpus paulinum por lo menos); y el uso/abuso de las Escrituras cristianas ortodoxas por los herejes (ver la *Exegética* de Basílides, y la *Praescr. Haer.* de Tertuliano donde quiere excluir categóricamente semejante recurso).

(2) Una muy *amplia difusión de obras cristianas* (ortodoxas y heterodoxas), tanto desde el norte del Mediterráneo hacia África[48] como desde África hacia Europa[49]. La controversia sobre la fecha de Pascua (189-190 d.C.) es un temprano indicio (caso documentado) del grado de contacto entre las iglesias de la *oikumene*. También hay mucho mayor tránsito de personas con relación a África documentado en esta época, que en la época anterior (comparar mapas 3 y 4); los itinerarios de Panteno y Clemente de Alejandría son especialmente interesantes.

(3) Una *evolución* desde la convivencia sincretista pacífica de la época anterior a un deslinde entre "ortodoxia" y "herejía". Irónicamente esta distinción está especialmente notoria en Tertuliano, en Cartago (que luego se separará de la Iglesia católica); también se encuentra en los alejandrinos Agripa Castor,[50] Clemente y Orígenes; hasta los gnósticos reclaman su autenticidad evangélica mediante la propia "tradición apostólica" secreta.

(4) La constatación de *divisiones intraeclesiales*, especialmente en Cartago donde parece haber sido más cuestión de ambiciones y vicios personales que de posturas teológicas, grupos sociales o diferencias económicas (cf. *Passio Perp.* y la *Exhort. ad mártires* de Tertuliano); más tarde se verá el endurecimiento de posturas llevando a la formación de grupos separatistas, la plaga de la iglesia de Cartago durante siglos.

Oxyrhynchus fechados por el año 200 d.C. y poco después es mencionado también por Orígenes. El texto completo tenemos sólo en idioma copto, de la colección de Nag Hammadi, aunque los fragmentos griegos de los papiros mencionados representarían una versión más antigua y menos gnóstica. Un buen estudio: M. Alcalá, *El Evangelio Copto de Tomás: palabras ocultas de Jesús* Sígueme Salamanca 1989.

47 A. Hamman, *La vida cotidiana de los primeros cristianos* Palabra, Madrid 1985 y E. Hoornaert, *La Memoria del Pueblo Cristiano* Paulinas, Buenos Aires 1985.

48 Tertuliano en Cartago recoge, conoce y comenta muchas obras de otras partes; asimismo Clemente y sobre todo Orígenes en el Didaskaleion hacen otra monumental recolección y evaluación crítica de obras de todo el mundo cristiano de ese entonces.

49 En este plano la obra maestra de Ireneo *Adv. Haer.* (ca. 185 d.C.), también atestiguado en Egipto por el papiro Oxy 405 (s. II/III), es la más notoria entre las hoy existentes. Otros muchos padres de la Iglesia hicieron cosas semejantes, por ejemplo Justino, 30 años antes que él, pero desgraciadamente sus obras se han perdido.

50 Agripa Castor escribió la primera y más contundente refutación a la obra de Basílides -hoy perdida- probablemente antes de 150 d.C.

(5) Se va perfilando en Alejandría una especie de "*cristianismo sapiencial*",[51] sobre todo tomando en cuenta la literatura que se manejaba en esta época en Egipto[52] y la presencia de escuelas organizadas (según Ireneo, Basílides y Valentín eran maestros, y sobre todo el Didaskaleion en Alejandría).

(6) Una marcada práctica de la *fraternidad/igualdad* entre "hermanos" cristianos, por la que desaparecieron entre ellos las diferencias de clase y no se conservaban las tradicionales barreras sociales (visto como una especie de "promiscuidad" social por los paganos, cf. Tertuliano; mártires de Cartago)[53].

(7) El *predominio de cristianos pobres en África* según lo retratado por Tertuliano al hablar de la *depositatae pietatis,* una especie de fondo de solidaridad para socorrer a los más necesitados de la comunidad[54] que indica la situación precaria de muchos cristianos africanos de esta época, y demuestra la capacidad de esas comunidades cristianas de ingeniar respuestas estructurales a los problemas sociales, y el hecho que todavía después del 200 d.C. Clemente de Alejandría tenía que hacer *apología* por los cristianos ricos (*¿Qué rico se salvará?*).

(8) *La ascética del celibato y el encratismo* (atestiguados con diferentes matices en Tertuliano, Clemente Alej., Orígenes; el *Testimonio de la Verdad* y *Evangelio de Tomás*).

(9) El *papel destacado de las mujeres*: su igualdad ante el martirio (escritos, visiones de Perpetua en Cartago), mujeres en los ministerios de la comunidad cristiana (Tertuliano y Clemente Alej.) y su papel reivindicativo (el caso de María Magdalena y Salomé en el *Evangelio de los Egipcios*[55]).

(10) *El martirio.* Entre los documentos más fidedignos están las actas de los mártires africanos: (sobre todo de los escilitanos, y de Perpetua y compañeros; secundariamente, los de Alejandría y la Tebaida); además hay *exhortaciones al martirio* de Tertuliano y Orígenes, mientras Basílides consideraba el martirio inútil y era partidario de apostasía en situaciones de persecución.

Existen también en África obras *muy* posteriores a la época estudiada en el presente artículo pero relevantes para nuestro tema, que convendría señalar aunque sobrepasan los límites de este trabajo. Entre ellas destaca el hallazgo en 1945-48 de una pequeña *biblioteca* (de 45 obras, principalmente gnósticas, contenidas en 13 códices) que hoy se conoce por el lugar de su descubrimiento: *Nag Hammadi*, 535 km al sur de El Cairo. Aunque la fecha de enterramiento de dichos libros es alrededor

---

51 Esta feliz expresión es de JJ Fernández: *op.cit.* 177-180

52 el corpus filosófico-exegético de Filón; *José y Asenet* (apócrifa judía probablemente escrita antes de la persecución de Trajano 117 d.C., y muy popular entre los cristianos de Egipto por su temática susceptible de interpretación cristiana), los evangelios gnósticos de *Matías* y *de los Egipcios;* y obras compuestas hacia fines de este periodo: las *Sentencias de Sexto, el Testimonio de la Verdad,* y las *Enseñanzas de Silvano.* Estas tres últimas tienen carácter netamente sapiencial.

53 Cf. la descripción muy equilibrada y muy documentada de Hamman, *op. cit.* 47-53. Hoornaert sobre el mismo tema me parece más unilateral.

54 En su *Apología* 39,7, Tertuliano explicita que se utilizaba para sustentar a huérfanos, dar el dote a chicas pobres para que se puedan casar, sostener y enterrar a los indigentes, socorrer a los naúfragos, liberar a los esclavos, atender a los desterrados, y aliviar a los que sufrían trabajos forzados en las montañas, las islas y las prisiones por causa de su fe, es decir, a los "confesores".

55 Más radical todavía en esta línea es el gnóstico "Evangelio de María [Magdalena]" donde María Madgalena ha recibido revelaciones secretas de Jesucristo que no fueron dadas al mismo Pedro (símbolo de la Iglesia jerárquica), en papiros del s. II en Egipto, pero de procedencia no determinada.

del año 400 d.C., nos dan versiones bastante antiguas de muchas obras conocidas anteriormente por citas en sus refutadores. Irineo, Clemente, Orígenes.... Varias de las obras gnósticas o protognósticas mencionadas en este artículo nos son conocidas por medio de este importante hallazgo.

Por otro lado están los Padres de la Iglesia en la "edad de oro" de la Iglesia africana, que nos transmiten algunas informaciones inéditas sobre los orígenes y la historia del cristianismo en África. En este plano merecerían nuestra atención ciertas obras de Cipriano y Agustín con referencias históricas sobre Cartago, y la escuela teológica de Alejandría que va hasta Dídimo el Ciego (siglo IV), en cuanto presupone una larga trayectoria de erudición que nos permite retroproyectar bastante tiempo atrás la actividad exegético-catequética de los cristianos alejandrinos. Pero estos estudios quedarán para desarrollar en otra fecha y otras personas.

4. Datos de otros lugares del mismo periodo (138-220 d.C. y mas allá)

El cuarto grupo de testimonios considerados, son textos que distan tanto geográfica como cronológicamente de nuestro lugar y periodo, pero que proporcionan información sobre esta región en el marco histórico indicado, cuyas afirmaciones necesitan una lectura crítica, pero que pueden conservar auténticos datos que no se encuentran entre los escasos y fragmentarios documentos de la época que han sobrevivido hasta hoy.

El *Pastor de Hermas*, escrito en Roma a mediados del siglo II, llegó pronto después a Egipto (donde apareció entre los papiros de Oxyrhynchus, c. 200 d.C.) tal vez corresponde a la situación social de Egipto a ese entonces. Justino Mártir († 165 d.C.) nos da un dato curioso sobre un anónimo cristiano alejandrino que pidió permiso al prefecto de Alejandría para castrarse (y no recibió permiso!)[56]. Entre las obras de esta época es bien interesante el tratado polémico (anticristiano) de Celso (170-178 d.C.), que tendrá su respuesta más contundente 60 años más tarde de la pluma de Orígenes (ya no desde Alejandría sino desde Cesarea).[57] Por otro lado Ireneo, en su obra maestra *Adversus Haereses* (escrita desde Lyon, ca. 185 d.C.) nos proporciona los datos fundamentales sobre los diferentes heresiarcas de su tiempo y de las épocas anteriores. Muchos de los datos presentados en apartados anteriores sobre los personajes claves de gnosticismo emergente en África vienen, de hecho, de Ireneo.

Algunos textos incluso *muy* posteriores a los hechos estudiados, por ejemplo la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, por su mismo género de historia de la Iglesia, merecen nuestra atención. El libro de J.J. Fernández ofrece una penetrante, multifacética y muy equilibrada evaluación de esta y otras obras de la misma índole, y sería inútil repetir aquí sus detalladas apreciaciones.[58] Pero sí conviene presentar lo que concluye respecto a la lista de obispos que transmite Eusebio que, su-

---

56 Justino, *Apología I,* 29,23. El incidente ocurrió en tiempos de la prefectura de Minucio Féliz (151-154 d.C.), y por tanto poco después del cierre de la época que nos concierne.

57 Tanto Hamman como Hoornaert en sus obras citadas en la bibliografía desarrollan extensamente y en forma complementaria los datos de Celso.

58 J.J.Fernández Sangrador *Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alejandría*. Univ. Pontif., Salamanca 1994, 43-53.

puestamente, traza la sucesión apostólica de los obispos de Egipto desde el apóstol San Marcos. Según tradiciones de la Iglesia copta, Marcos evangelizó la ciudad de Alejandría y posteriormente encontró el martirio en la misma ciudad. Por las referencias imprecisas de Eusebio respecto a las fuentes utilizadas para esa parte de su obra, la carencia completa de referencias a San Marcos como fundador de la iglesia de Alejandría en obras de Clemente y Orígenes (y todos los demás escritores anteriores a Eusebio), además de las discrepancias internas y externas de las *Homilías pseudoclementinas* (que proponen más bien a Bernabé como fundador de la iglesia de Alejandría), Fernández descarta la *Historia Eclesiástica* como fuente histórica sobre *los orígenes* de la iglesia de Alejandría. Lo cual *no* significa, por supuesto, que sea igualmente descartable todo lo que Eusebio informa sobre Alejandría.

Sin entrar en detalles de argumentación sobre puntos específicos, podemos sacar algunas conclusiones de este periodo para apoyar cosas ya dibujadas para la época que nos interesa (los números de los incisos corresponden a los de la tercera sección del artículo):

(1) La formación del canon del Nuevo Testamento en el mundo cristiano (Justino, Irineo tempranos testigos) y el uso/abuso de las escrituras por los heterodoxos (datos en *Adv. Haer.* de Ireneo).

(2) El gnosticismo seguía floreciendo en el norte de África según los datos suministrados por Irineo (y después de él, y en muchos casos dependiente de Ireneo, Eusebio de Cesarea) y la "*Carta de Pablo a los alejandrinos* " probablemente de cuña marcionita, mencionada por el Canon Muratori.

(3) La existencia de una jerarquía ortodoxa (iglesia encabezada por obispos) en Alejandría por lo menos desde 180 d.C., según la actual valoración de los datos transmitidos por Eusebio de Cesarea (*HE* III-V).

(4-5) La existencia de escuelas heterodoxas y de la Didaskaleion mencionadas por Hipólito, Irineo y Eusebio.

(6-7) El cristianismo en Egipto parece haber sido mayoritariamente pobre según la visión del cristianismo tanto del *Pastor de Hermas* como de la obra polémica de Celso.

(8) Evidencias del celibato/encratismo en la mención del cristiano alejandrino que pidió permiso para castrarse (Justino, *Apol. I* 29,23) y la confusión en la mente de Eusebio (*HE* II, 16-17) de los Terapeutae (comunidad mixta de judíos célibes en tiempos de Filón) con los primeros cristianos egipcios.

(9) Numerosos mártires cristianos en África 60 años después del cierre de nuestro periodo (197-203 d.C.) bajo la nueva legislación del emperador africano Septimio Severo (imperio 193-211 d.C.)...

Conclusiones generales

Para no alargar más este artículo ya demasiado extenso, paso a presentar las conclusiones sintéticas de toda nuestra investigación. Primero hay cinco puntos (con sus respectivos incisos) que considero justificado afirmar acerca del cristianismo primitivo en África (35-138 d.C.) Luego, un sexto punto con varios incisos que contiene aspectos que podría bien ser características del cristianismo africano en esta época, pero cuya documentación (según mis conocimientos) no justifica retroproyectarlos hasta las fechas de nuestro estudio. No obstante, los presento para que

otros que tienen datos diferentes u otras maneras de evaluar los datos aquí mencionados puedan tal vez confirmar o refutar estos *posibles* rasgos de la primera etapa del cristianismo africano.

1. Hay evidencia documentaria directa (constatada) e indirecta (inferida) de presencia cristiana y gnóstico-cristiana en el continente africano (concretamente en Egipto) en el periodo investigado:

a) Hay constancia de la presencia de las escrituras canónicas en Egipto (aunque compuestas en otros lugares): definitivamente el Evangelio de Juan, probablemente las cartas paulinas (hacia fines de la época) y posiblemente el evangelio de Mateo.

b) Consta la presencia de otros escritos cristianos o gnóstico-cristianos, algunos de estos, por lo menos, probablemente escritos en Egipto en ese tiempo; había probablemente también la obra de redacción cristiana (reelaboración, glosas) de apócrifos judíos en el mismo marco cronológico y geográfico. Entre las obras que propongo como representativas de Egipto en esta época son: la llamada *carta de Bernabé,* el *Evangelio según los Hebreos,* el *Evangelio según los Egipcios, el Evangelio (o Tradiciones) de Matías, la Exegética de Basílides,* y *el Apocalipsis de Pedro.*[59]

2. Consta un elevado nivel de contactos y vínculos personales y documentales entre el cristianismo naciente en África y el de otros puntos de la cuenca mediterránea, y en forma creciente (en cuanto las evidencias seguras que han llegado hasta nosotros).

a) Los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles (y la tradición muy discutible transmitida por Eusebio de Cesarea) revelan un vínculo temprano entre *Cirenaica* por un lado y Palestina, Chipre y Antioquía por otro.

b) Pablo, Hechos e Irineo establecen contactos también muy tempranos en esta época entre Alejandría; Asia Menor y Acaya.

c) Por el año 200 d.C. hay un cierto acopio de documentos de diferentes sitios en el valle del Nilo y probablemente Alejandría contemporáneamente o aún antes: papiros de las Escrituras, fragmentos del *Pastor de Hermas,* el *Adversus Haereses* de Irineo y muchas obras gnósticos de origen foráneo.

d) Los contactos se incrementan notoriamente en el periodo que sigue al que estudiamos aquí, especialmente entre los grandes maestros y sus discípulos, sean ortodoxos o heterodoxos, pero probablemente ya en nuestro periodo comenzaron sin dejar tanta huella.

---

59 Estoy consciente de lo relativo de esta lista; el libro citado de JJ. Fernández (*op cit.*) muestra la tremenda diversidad -hasta diría capricho- de los investigadores respecto a la asignación de estos documentos "huérfanos" de época y lugar. Además, remito al lector a las precisiones hechas en el cuerpo del artículo; algunos documentos tienen "dobles" en Nag Hammadi, con los cuales no hay que confundirlos. Otros documentos cercanos a este tiempo o posible para estos lugares serían: *el Papiro Egerton, el Evangelio de Tomás* (aunque no originario de Egipto), *el Evangelio de la Verdad, el Protoevangelio de Santiago, las Sentencias de Sixto* en su reelaboración cristiana, y la *Ensenanza de Silvano.*

3. En el continente africano el cristianismo primitivo estuvo marcado por un pluralismo a nivel doctrinal-cúltico que en el principio se vivía pacíficamente e incluso tendía al sincretismo. Hacia fines del periodo que nos ocupa comienza un deslinde entre la ortodoxia y heterodoxia, y se consuma la división entre judaísmo y cristianismo. Los cismas entre cristianos aparecieron en el continente africano en tiempos de Tertuliano.

a) La convivencia pacífica entre los diferentes grupos está atestiguada por la arqueología de residencias, cementerios y centros de culto; además, por la ausencia de tratados polémicos en Egipto hasta el año 130 (Bernabé y la refutación de Basílides por Agripa Castor).

b) El sincretismo está evidenciado por la *carta de Adriano a Serviano* y por la conducta de los/las discípulos/las de Carpócrates en Roma pocos años después del cierre de nuestra época.

c) Al cierre de este periodo comienza una etapa de bastante enfrentamiento que he llamado un "deslinde" entre diferentes grupos religiosos relacionados con el cristianismo (judaísmo, la corriente que se definirá como "ortodoxa", y grupos heterodoxos reclamando su identidad cristiana, etc.). Esto se ve tanto en documentos polémicos de origen extranjero pero presente en Egipto (*Adv. Haer.*) como obras de origen africano que a partir de *Bernabé* y la refutación de Basílides por Agripa Castor, se hacen cada vez más frecuentes, especialmente al fin del s. II; pululan las obras "*Contra* Fulano" y las exposiciones doctrinales "*Sobre* tal o cual aspecto de la fe".

4. El estilo de cristianismo que parece haber predominado en Egipto, especialmente en la ciudad culta de Alejandría, era un cristianismo sapiencial, caracterizado por:

a) La elocuencia sagrada/predicación docta y la búsqueda de la sabiduría (Apolo), el acercamiento a lo filosófico (Basílides, Isidoro), y especialmente en Alejandría se cultivaba la interpretación literaria de Filón (cuyo representante más famoso es Orígenes, pero que debe haber sido transmitida a lo largo de los dos primeros siglos cristianos).

b) Un enfoque ético representado por algunos apócrifos judíos muy populares entre los cristianos, *José y Asenet* y *el Testamento de Job;* por los cuadros escatológicos del *Apocalipsis de Pedro,* y posteriormente, por las *Sentencias de Sexto* y la *Enseñanza de Silvano.*

c) La frecuencia de temas sapienciales (el sufrimiento, Sofía y el sabio, la inmortalidad/destino eterno; Cristología del *lógos*) y el uso de géneros típicamente sapienciales (como dichos o sentencias, novelitas edificantes, y el discurso sobre los "dos caminos").

5. La situación social de las primeras comunidades cristianas en África, (no obstante la probable presencia de algunas personas pudientes) parece haber estado principalmente marcada por:

a) Gente pobre: las afirmaciones de Celso parecen coincidir con lo que sabemos de los mártires escilitanos: gente humilde, campesinos, pequeños comerciantes...; solamente en tiempos de Tertuliano se afirma que los cristianos son de *todos* los estamentos sociales y que llegan a los más altos puestos; Clemente de Alejandría, al comienzo del siglo III d.C., tiene que dar una *apología* por los cristianos ricos en

términos diametralmente opuestos a los del *Pastor de Hermas* a mediados del s. II; su obra *El Pedagogo* es la primera obra escrita en África para la clase alta.

b) Una valoración del trabajo manual o artesanal, rasgo característico de los alejandrinos (*Carta de Adriano a Serviano*) pero que aquí adquiere un valor evangélico (*Bernabé, Evangelio de los Hebreos,* y posteriormente, *Oxyrynchus 1* y las labores forzadas mencionadas por Tertuliano al hablar de la *deposita pietatis*).

c) Una solidaridad eficaz que se ve realmente impresionante en la descripción de la *deposita pietatis* en el *Apologeticum* de Tertuliano; pero el hecho que ya el Nuevo Testamento conoció colectas para los pobres de Jerusalén, hospitalidad para con los forasteros y solidaridad con los encarcelados sugiere que los cristianos africanos en tiempos de Tertuliano no inventaban sino continuaban la práctica cristiana de tiempos de San Pablo. Entonces podemos suponer que esta solidaridad eficaz se venía practicando desde los comienzos de la fe cristiana en África. (Cf. las sección moral de la carta de *Bernabé*).

6. Pongo a continuación algunos rasgos *probables* del cristianismo africano durante el primer siglo d.C., pero que no veo sostenible *afirmar* ateniéndose a los datos que tenemos a mano. Pero son rasgos seguros para el cristianismo africano de una época posterior, y es fascinante especular sobre su posible origen en el primer siglo de cristianismo en el continente:

a) Los comienzos del proceso de la formación de un "canon" bíblico, ya evidenciado en otros lugares durante nuestra época, y en África a partir de fines del s. II ($\mathbf{p}^{46}$ $\mathbf{p}^{45}$; actas de los mártires de Escili) y la primera traducción de las Escrituras cristianas al latín (la *vetus latina*) ciertamente atestiguada hacia fines del s. II en África proconsular (Acta de los mártires de Escili, Tertuliano; posteriormente Cipriano de Cartago).

b) Una preocupación con el bautismo: lo deducido al respecto de nuestro análisis de 1 Co y Hch 18-19; ¿tiene alguna relación con los siguientes datos? *Bernabé* y *el Evangelio según los Hebreos* lo destacan; Clemente Alejandrino cita a Teodoto (discípulo alejandrino de Valentín) sobre el bautismo, y en ciertas obras gnósticas que circulaban en Egipto Juan el Bautista tenía precedencia sobre el mismo Cristo porque "el bautismo de Juan" es el que realmente valía, y Cristo era un falso Mesías, el "Cristo de la nada"... Luego, Cartago es el sitio de mayor desarrollo temprano de la doctrina de este sacramento: Quintilla ataca la práctica cristiana del bautismo, y recibe su respuesta en el *De Baptisma* de Tertuliano (primera obra sobre el tema y único tratado sacramental preniceno); pocos años después tenemos las importantes conclusiones dogmático-pastorales del 1° Concilio de Cartago sobre el bautismo de los herejes...

c) La presencia de una opción célibe promovida por la comunidad cristiana, tanto en círculos ortodoxos en forma equilibrada, como en círculos gnósticos bajo la forma del encratismo: ¿habría una continuidad histórica entre la vivencia del celibato por los Terapeutae (confundidos con los cristianos por Eusebio...) y *José y Asenet* con *el Evangelio según los Egipcios,* el caso raro del alejandrino cristiano ("uno de los nuestros" c. 150 d.C.) mencionado por Justino y la tradición pro-célibe de Clemente, Orígenes, *el Testimonio de la Verdad,* y el *Evangelio según Tomás*?

d) El lugar social de las mujeres en el cristianismo primitivo en África es un tema que reclama mayor estudio. En el periodo siguiente al de nuestro estudio he-

mos visto la igualdad de las mujeres con los varones, e incluso su preeminencia como en el caso de los mártires de Cartago (el alegre y hermoso testimonio de Perpetua), constatación de la presencia de mujeres en ministerios eclesiales (Tertuliano y Clemente A.), y el papel reivindicativo-contestatario de la mujer en los evangelios gnósticos (Evangelio de los Egipcios y otros), que a la vez rebajaban la dignidad de la mujer por su desprecio de la sexualidad en general y del sexo femenino en particular. Parece que a pesar de todo las mujeres desempeñaban un papel importante en dichos grupos heteredoxos. Probablemente un paciente análisis de los documentos y datos, utilizando los métodos de la lectura feminista (sospecha ideológica, etc.), podría empujar más allá de mis conclusiones el conocimiento del lugar de la mujer en este poco conocido capítulo de la historia del cristianismo.

e) Las persecuciones y el martirio, no tienen ningún apoyo documental ni inferencial para África antes de 180 d.C. No así para otras partes del mundo cristiano en esta época (Ignacio de Antioquía, persecución de Bitinia) y medio siglo después de nuestro periodo tanto en África (mártires de Escili, de Cartago, de Alejandría y la Tebaida) como en Europa (Policarpo, Justino, mártires de Viena y Lyon), Sí hay evidencias de persecuciones de judíos en Egipto y Cirenaica en varias ocasiones, pero su situación social y los motivos de antipatía son muy diversos entre judíos y cristianos. Sería pura especulación y cosa muy atrevida retroproyectar un fenómeno tan dependiente de los cambiantes vientos políticos medio siglo para atrás. Lo único que pudimos establecer para nuestro marco cronológico al respecto es la política oficial del Imperio respecto a los cristianos, siguiendo el estudio de Ruiz Bueno mencionado en el acápite correspondiente.

Bibliografía Básica

DE SANTOS OTERO, A. *Los Evangelios Apócrifos* edición crítica y bilingüe B.A.C. 148. Católica, Madrid 1991, 781pp.

FERNÁNDEZ SANGRADOR, J.J. *Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alejandría.* Plenitudo Temporis 1 Universidad Pontificia Salamanca, 1994, 233pp.

HAMMAN, A. *La vida cotidiana de los primeros cristianos* Palabra, Madrid 1985 (origen francés), 293pp.

HOORNAERT, E. *La Memoria del Pueblo Cristiano* Teología y Liberación serie 1, tomo 3. Paulinas, Buenos Aires 1985 (origen portugués, Sao Paolo, CESEP, 1986).

QUASTEN, J. *Patrología,* I B.A.C. 206 Católica, Madrid, 1961.

VIDAL MANZANARES, C. *Los Evangelios Gnósticos* Martínez Roca, Barcelona, 1991. (introducción general al gnosticismo pp. 17-59).

VEILHAUER, P. *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva.* Sígueme, Salamanca, 1991.

Tomás Kraft O.P.
Estudiantado Dominico
Convento San Alberto Magno
Apartado 2999
Lima, PERU

MICHAEL FRICKE

NOVEDADES EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO:
La recepción de la interpretación bíblica latinoamericana en las "ayudas de predicación" de Alemania

Resumen
Este artículo se plantea la pregunta sobre el impacto de la Teología de la Liberación latinoamericana en la exégesis alemana. Para ello, enfoca la experiencia nueva de uno de los manuales de ayuda a, la predicación de amplia circulación. En la preparación de este manual, se parte de una conversación entre un grupo de personas sobre el texto a comentar, algo como las experiencias de lectura popular en AL. El efecto es frecuentemente liberador, aunque se observa una reticencia de entrar en cuestiones económicas y políticas, aún cuando el texto las trata.

Abstract
This article explores the question of the impact of Latin American Liberation Theology on German exegesis. The focus is on the new experience of one of the widely-circulated manuals to assist preachers in following the assigned texts. The preparation of this manual is done through a conversation among a group f persons about the text to be commented, taking after the popular readings of the Bible in LA. The effect is often liberating, although one notes considable reticence to enter into economic and political matters even when the text deals with them.

1. Introducción

Nosotros, Europeos y Latinoamericanos, nos sentimos miembros de un solo cuerpo de Jesucristo. Deseamos entrar en un diálogo, el uno con el otro y mantenerlo.

Parte del diálogo es que nos percibamos mutuamente, para ver cómo somos de verdad, y que llevemos una discusión crítica el uno con el otro. Parte del diálogo, es también llamar la atención sobre los problemas y obstáculos, que dificultan el entendimiento y la comunidad. Si bien no se llega a una solución, hay que soportar las tensiones y diferencias sin cancelar el diálogo entero.[1]

---

[1] En mi tesis doctoral *Interpretación de la Biblia en Nicaragua. Jorge Pixley entre los polos de la teología de la liberación, de la exégesis histórico-crítica y de la tradición bautista.* ("Bibelauslegung in Nicaragua. Jorge Pixley im Spannungsfeld von Befreiungstheologie, historisch-kritischer Exegese und baptistischer Tradition", Münster 1997) traté de poner en realidad estas metas. El énfasis del trabajo

Ahora bien, no es un secreto que el diálogo entre América Latina y Europa, por lo menos lo que tiene que ver con la exégesis bíblica, no se ha desarrollado muy bien.[2] Primero, tendrá que ver con el hecho que los aportes del uno no son percibidos por el otro, dado que nos encontramos separados por la barrera de la lengua. Segundo, estamos separados por la diferente historia y la situación social y política.

No obstante, quiero mostrar aquí que si hay puntos de partida para tal diálogo en la Alemania de los noventa. Me ha llamado la atención que nosotros, en Alemania, sí percibimos lo que ustedes están haciendo. Y tal vez sea interesante y les dé ánimo a ustedes saber que su trabajo lleva frutos también en Alemania.

Cuando me refiero a "nosotros" sin duda tengo que diferenciar: Por un lado, hay los que critican a la exégesis de la Teología de la Liberación. Ellos, si bien perciben tal interpretación bíblica, la rechazan por ser "demasiado política" o, porque según ellos, le da demasiado importancia al contexto ("el contexto llega a tener una calidad de revelación"[3]). Por otro lado están los/as teólogos/as en Alemania que están comprometidos/as en promover una divulgación más fuerte de los impulsos de la teología de la liberación.[4] En este ámbito, ya hay un proceso muy agradable, hasta se ha formado un movimiento pequeño.

Un ejemplo interesante es la "Arbeitsgemeinschaft Befreiende Bibelarbeit" ("Acción Interpretación Bíblica Liberadora"). Se ha fundado a mediados de los noventa. Se siente inspirada con la interpretación bíblica latinoamericana.[5] Según ella, los textos bíblicos se pueden convertir en un "espejo" para la gente de hoy. Este espejo les ayuda a mirar su propia historia, y descubrir en ella las huellas de Dios. Los textos "antiguos" llegan a tener una actualidad no esperada. Surge una nueva percepción de la vida social, política, económica y espiritual. La "Arbeitsgemeinschaft Befreiende Bibelarbeit" no solo trata de emplear el método de la hermeneútica de la Teología de la Liberación, sino de desarrollar un método propio para el contexto de Europa. Esta organización ha formado grupos regionales en toda la Alemania, que toman parte en la divulgación de este método de interpretación bíblica. Ofrecen material de estudio, talleres y conferencias.

Ahora bien, en este artículo quiero dirigir la atención hacia la *mayoría* de los/as teólogos/as alemanes/as. Ellos/as hasta el momento, frente a la interpretación bíblica de la Teología de la Liberación, no han tomado una posición crítica ni positiva. Si bien han sabido de la existencia de la interpretación bíblica de la Teología

---

estuvo en la presentación de la interpretación bíblica de Pixley y en su discusión crítica tomando en cuenta también el impacto de Pixley en Nicaragua. Además traduje al alemán el libro de Pixley: *Historia Sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres, San José (DEI), 1989*. (Heilsgeschichte von unten. Eine Geschichte Israels aus der Sicht der Armen, Nürnberg 1997).

[2] En cuanto a la recepción de la TL en Alemania hasta el año 1994, véase W. Schürger, Theologie auf dem Weg der Befreiung, Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien - CEBI in Brasilien (Erlangen 1995) p. 12-19 y hasta el año 1996, véase Fricke, Bibelauslegung, p. 4-7.

[3] E. Hahn, Anmerkungen zur Lektüre der Heiligen Schrift in Brasilien, Kerygma u. Dogma 36 (1990), p. 144.

[4] Entre otros solo quiero mencionar a R. Frieling, E.S. Gerstenberger, F.Crüsemann, N. Greinacher y M. Sievernich. Un paso muy importante para divulgar la TL en Alemania ha sido también la traducción del primer número entero de RIBLA ("Lectura popular de la Biblia en América Latina" DEI, San José 1988), al alemán y su publicación en la revista "Evangelische Theologie"(1/1991).

[5] Los miembros de este movimiento, como W. Schürger und H. Goldstein, continuamente se refieren a la hermeneútica del Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) de Brasil.

de la Liberación, no han desarrollado ningún mayor interés para su aplicación más amplia. Piensan que la Teología de la Liberación y su exégesis no "caben" dentro de las condiciones de Alemania.

¿Hay indicios para suponer el hecho de que la Teología de la Liberación se introdujo también en este sector de la mayoría de los/as teólogos/as en Alemania? Feliz mente sí los hay. Y en un punto muy especial, el punto de intersección entre *interpretación bíblica científica* e interpretación bíblica para la *congregación de culto dominical.* Quiero mostrarlo con un ejemplo:[6]

2. "Ayudas para la predicación" ("Predigthilfen")

En Alemania hay, como también en muchas iglesias de América Latina, una agenda fija de textos bíblicos para la predicación. A cada domingo se le ha atribuido un determinado texto bíblico del Antiguo o Nuevo Testamento. El plan está diseñado para seis años. Después vuelve a empezar desde el inicio. Así es que, por regla general, en todas las comunidades protestantes de Alemania se predica sobre el mismo texto bíblico. Ahora bien, hay en Alemania la institución de la "ayuda para la predicación". Para entender lo que es, hay que saber lo siguiente: En Alemania, la predicación es, por causa de la tradición evangélico-luterana, el centro del culto dominical protestante. Para preparar un sermón se necesita bastante tiempo (entre 5 hasta 8 horas). Se lo apunta para exponerlo después. Así es que el sermón resulta ser una pequeña "obra": Hay que trabajar el texto bíblico hebreo o griego, estudiar varios comentarios, hacer reflexiones hermenéuticas, teológicas y homiléticas, y con eso escribir un sermón para la congregación dominical. Para ayudarles a los/as pastores/as en esta labor hay libros, las mencionadas "ayudas para la predicación". En Alemania se ofrecen varias colecciones de ellas; juntas cuentan con una edición bastante grande (ca. 30.000). Prácticamente cada pastor/a en Alemania las utiliza para inspirarse o, descartando las sugerencias, llegar a otras ideas.

Tradicionalmente las "ayudas para la predicación" constan de dos partes: una parte exegético-teológica, en la cual se resume los resultados de la exégesis científica y se reflexiona las ideas centrales del texto, teológicamente. En la otra parte, se ofrecen sugerencias concretas para escribir el sermón. Finalmente conviene saber, que las "ayudas para la predicación", se escriben por un solo/una sola teólogo/a, a veces por dos.

Ahora bien, la junta editorial de *una* colección de las "ayudas para la predicación"[7] decidió en el año de 1994 empezar un camino nuevo: La "ayuda para la predicación" ya no debía ser el producto de una sola persona, de un/a pastor/a. La idea novedosa fue: Que un grupo de cristianos/as de una iglesia local, se encuentre con un/a pastor/a, lean juntos el texto, pongan preguntas frente al texto y comenten el texto. Que sea una conversación, no un monólogo. Que el/la pastor/a apunte todo lo que

---

[6] Otro ejemplo en Alemania es la introducción de la TL en la teología de la mujer con la cual tienen que ver cambios en la exégesis, en la liturgia y en la política ecclesial (cultos para mujeres, lengua inclusiva en los cultos y las publicaciones de la iglesia, discusiones entorno a la participación de la mujer en el poder dentro la iglesia).

[7] E. Domay, Gottesdienstpraxis, Serie A, 4. Perikopenreihe, Bd.2,Gütersloh 1994, p.7. Esta colección aparece cuatro veces al año y cuenta con una edición de ca. 10.000 ejemplares.

diga el grupo, y después lo ponga a la disposición del/la autor/a de la "ayuda para la predicación" para el domingo correspondiente. La meta es un diálogo vivo, entre "laicos/as" y "teólogos/as", para que al fin, nazca una predicación viva que le pueda decir realmente algo a la congregación oyente. La junta editorial llama a este proceso *"exégesis desde abajo"*[8]. Es muy interesante que pongan de argumento para este paso novedoso, explícitamente las experiencias de la Teología de la Liberación latinoamericana. La interpretación bíblica latinoamericana trae, según la junta editorial, entre otros, los siguientes principios para la interpretación bíblica alemana:

a. Cambio de perspectivas

Al hablar de este término, la junta editorial remite a la experiencia de Pablo (Hch 9,1-19):[9] Para poder ver nuevamente, él tuvo que hacerse antes ciego. De manera similar, el/la teólogo/a en el escritorio, ha de hacerse ciego/a, frente a su vieja manera de exégesis. En primer lugar ha de percibir, cómo otros dejan que el texto bíblico les dirija la palabra a ellos, en su situación, de manera diferente respectivamente, y luego reflexionarlo teológicamente. ¡Primero la experiencia de la gente, luego la reflexión! Se podría decir también: Tanto como Jesús toma partido, para los que no tienen voz, el/la predicador/a ha de escuchar primeramente lo que dicen aquellos, que en la predicación, normalmente son los que escuchan. Ahora se pregunta por su *hablar*. Lo que el texto bíblico desencadena en ellos, es la base para todas las deliberaciones posteriores. Al retomar los aportes y las sugerencias, el/la predicador/a les da su voz a aquellos, que hasta ahora no tenían voz.

b. Contextualidad

La Teología de la Liberación también nos ha concientizado en Alemania, en el sentido que cualquier pensar teológico, está condicionado por su contexto político, social, cultural y familiar. Este conocimiento, nos obliga a percibir exactamente, las circunstancias en las cuales vivimos y después, darnos cuenta en qué medida, estas circunstancias nos dejan llegar, a una interpretación bíblica determinada. Aquí el *grupo* puede ser un lugar donde yo puedo experimentar, aquella contextualidad: a través de las diferentes opiniones acerca del texto, se me hace clara mi diferencia frente a los demás. Mi situación personal me deja poner un aspecto del texto en el primer plano. Otro miembro del grupo, sin embargo, está en una situación diferente. En él, el texto deja sonar otras resonancias. En el grupo esto llega a ser importante, por ejemplo, cuando en él están reunidos mujeres y hombres, jóvenes y ancianos, y reúnen su opiniones también en parte de manera controversial. Es un proceso importante aprender, que ningún miembro del grupo, con su manera de ver las cosas, posee "la verdad", sino que nosotros estamos en camino para buscar la verdad en el conjunto del grupo.

---

[8] Ibid.
[9] H. Gärtner, Gottesdienstpraxis, Serie A, 2. Perikopenreihe, Bd.1,Gütersloh 1997, p. 11.

c. Amplificar la percepción

Desde el punto de vista del/la predicador/a, el grupo con sus aportes es un reto. El grupo habla sobre todos los aspectos posibles del texto, incluso los "lados de sombra", los cuales yo, siendo predicador conscientemente o inconscientemente, dejo de lado, pues no me gusta para nada o no cabe dentro de mi sistema teológico. Así es que los aportes del grupo, son una ayuda para amplificar mi propia percepción. Pueden llegar a ser "el abogado" del texto. No tengo que descartarlos, por ser una "amenaza", sino que puedo poner lo nuevo, al lado de lo mío propio.

Además, el grupo refleja también lo chocante e inconveniente de un texto, es decir, de una manera inmediata, teológicamente aún no reflexiona. Diferente al/la teólogo/a, el grupo aún no clasifica teológicamente, no reduce a la categoría de lo relativo, no alisa puntos teológicamente delicados.

Los aportes pueden llegar a ser tan conmovedores o acertados que la manera de ver las cosas del/la predicador/a en cuanto al texto, que hubo hasta ahora, cambia, o que los aportes lo/la obligan a buscar teológicamente caminos nuevos.

d. Solidaridad y liberación

Ser solidario en este contexto, significa escucharse el uno al otro, y darse mutuamente respaldo. Desde el punto de vista del/la teólogo/a que prepara el culto y el sermón, esto quiere decir: Es un acto de solidaridad, si dejo que sean válidos los aportes de mis hermanos/as, frente a mis propias ideas, aún cuando toquen cosas que no me convienen.

Desde la perspectiva de "los/as laicos/as", esto puede significar: Mi iglesia toma en serio, lo que yo pregunto o quiero decir. Mi aporte tiene un valor y lleva adelante el todo.

Esta cooperación entre el grupo y el/la predicador/a, también puede tener un impacto solidario y liberador: Si yo siendo predicador, me siento ambiguo respecto al texto o partes de él, y el grupo siente o piensa de manera similar, puede ser liberador para mí mismo. Si siento que un texto es muy cruel (por ejemplo Gen 22) o algo extraño (por ejemplo Gen 28) puedo gozar de la solidaridad del grupo.[10] No estoy obligado, solamente por el hecho de que soy pastor, a identificarme con cualquier texto bíblico. Es un descargo si un miembro del grupo, pone en palabras lo que yo, siendo pastor, no me atrevo a decir. Por ejemplo, ¡cómo puede exigir Jesús de la gente que dejen su familias y seguirle! (cf. Mc 10,29).[11]

3. Conclusión

¿Cómo se da la recepción entre los/as autores/es de las "ayudas para la predicación"? Algunos de ellos, no hacen suyos los aportes que vienen de la base, diciendo: "¿No es la interpretación bíblica cosa de la teología (científica)?"o: "No es posible que prejuicios... o ignorancia (de los laicos) pueden llegar a ser un obstácu-

---

10 Véase Gottesdienstpraxis, Serie A, Gütersloh 1995, 5. Perikopenreihe, Bd. 4, p..49

11 Véase A. Damblon, Gottesdienstpraxis, Serie A, Gütersloh 1995, 5. Perikopenreihe, Bd. 2, p. 7.

lo para el diálogo?"[12]. Muchos otros, sin embargo, hacen suyos los aportes de los laicos, como impulsos para pensar más allá, y a veces, hasta toman directamente expresiones en su sermón dominical. Puede ser que a ustedes, en América Latina, no les parezca nada del otro mundo. Sin embargo, yo lo considero un paso, para poner en práctica en Alemania, elementos de la interpretación bíblica de la Teología de la Liberación que no se deben subestimar: interpretación bíblica como un proceso comunitario, entre laicos/as y teólogos/as para el beneficio de la Iglesia.

A diferencia de la interpretación bíblica latinoamericana, llama la atención, que en más de 150 conversaciones sobre textos bíblicos, apenas se habló de la propia situación política, social o económica en Alemania, aun cuando los textos trataran de dinero, riqueza, opresión, trabajo etc. Eso resulta ser un cierto desencanto, especialmente, para mí mismo, siendo pastor y viviendo en un barrio en el cual hay bastante miseria social. Mi experiencia es: la gente no quiere hablar de su miseria (desempleo, alcoholismo, divorcio, violencia en la familia, etc.). La miseria ha de quedar como incógnito. Tiene que ver mucho con la necesidad de protección y con el pudor. Así se ve cuan difícil es predicar en público el que Dios está con ellos y les quiere ayudar. En este punto a mí me parece que ustedes, en América Latina, ya han trabajado más en la concientización. Es un paso que, como yo espero, se dará en el futuro también en Alemania.

Dr. Michael Fricke, *Erlangen, es pastor de la Iglesia Luterana de Bavaria y docente en la Universidad de Bamberg (Antiguo Testamento)*

---

12 E.Domay, Gottesdienstpraxis, Serie A, 5. Gütersloh 1995, Perikopenreihe, Bd. 1, S.7.

RESEÑAS

Jacob Neusner. *Um rabino conversa com Jesus: Un diálogo entre milênios e confissões.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Original inglés, 1993) 148 páginas.

Jacob Neusner ha sido un profesor destacadísimo de Estudios Judaicos en universidades seculares, se encuentra hoy en la cúspide de su carrera. Su magna obra es una edición y comentario de buena parte del Talmud. También ha editado y comentado muchos otros escritos del judaísmo clásico. Su contribución ha sido aplicar a este vasto corpus de escritos las técnicas del análisis crítico-histórico que se forjaron en el estudio de los clásicos grecolatinos y las escrituras cristianas.

Pero Neusner es también un rabino formado en el estudio clásico de los seminarios para maestros de la Ley en comunidades de judíos practicantes. Habiendo hecho la mayor parte de sus estudios en centros dominados por cristianos, según nos dice en su postfacio, y habiendo sido tratado bien por ellos, quiere en este libro explicar por qué se afirma en su camino como judío a pesar del gran respeto que tiene por Jesús y por el cristianismo. Este libro pretende explicar para cristianos y para judíos cuáles son las razones que nos obliga a tomar caminos diferentes aún cuando sigamos siendo hijos e hijas del mismo Dios.

La idea que da forma al libro es sencilla aunque de ejecución delicada. El autor se imagina como un oyente de Jesús en las montañas de Galilea que decide no aceptar su invitación de seguirle sino que regresa a su hogar y su vida dentro de Israel eterno. Ya que hay muchas imágenes de Jesús en el Nuevo Testamento cristiano y en las iglesias cristianas, tiene que optar por una, y opta por el Jesús de Mateo. Esto lo hace con preferencia al "Jesús histórico" de los profesores, porque quiere encontrarse con el Jesús de los creyentes y no uno de las muchas y cambiantes figuras de los estudiosos. Lo hace también en preferencia a las imágenes de Jesús de Marcos, Lucas, Juan y Pablo, porque el Jesús de Mateo es por opinión común el más judío de todos y porque es un maestro de la Ley. Con esto último hay un punto de contacto que permite al rabino, también un maestro de la Ley, entrar en conversación con Jesús.

Comenzando con el Sermón de la Montaña, Neusner encuentra en el maestro galileo un gran maestro de la Torá, cuya cercanía alrededor de la Torá y cuyas interpretaciones de la misma merecen el honor de discutirse. Discutir y discrepar en la interpretación de puntos de Ley es el máximo honor que se puede prestar a un maestro, y es lo que pretende hacer este rabino con el maestro Jesús. El resultado es

fascinante y aleccionador. Veamos los puntos principales de diferencia que obligan a este intérprete expresar su respeto por el maestro pero declinar su invitación a seguirle.

Jesús enseña un camino de perfección personal, mientras el rabino busca un camino de santidad para el pueblo de Israel. "Sed santos porque yo soy santo, dice el Señor" es la máxima expresión de la Torá, según la tradición rabínica. Esto de ninguna manera niega los Diez Mandamientos, ni el "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", ni la Regla de Oro, pero pone un marco de referencia diferente al que establece Jesús. La diferencia se ilustra con la recomendación al rico que buscaba heredar el Reino de Dios, "Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes, dalo a los pobres y sígueme". El dar los bienes a los pobres es una obra buena, pero despojarse de los bienes quitaría al hombre su lugar en el Israel eterno como un hombre de bien. Seguir a Jesús es un camino digno para alcanzar a Dios, pero tiene que hacerse a expensas de romper con Israel. Aunque el Neusner hipotético del libro no tiene la confrontación áspera con Jesús que tuvieron sus adversarios fariseos, como ellos también él opta por no seguir a Jesús sino continuar creando la santidad de Israel.

El maestro galileo establece una oposición entre lo interior y lo exterior en el asunto de las purificaciones y los alimentos. Aquí nos topamos, dice Neusner, con una diferencia similar. Las purificaciones no son obras de moral sino obligaciones para entrar en el espacio sagrado del Templo. Al no afirmarlas, Jesús está contradiciéndose pues está tachando algunas "íes y comas" de la ley, cosa que haría a la persona la más pequeña en el Reino de los Cielos (Mt 5.19). Los sacerdotes estaban obligados por la Torá a no contaminarse, así como cualquier israelita que se propusiera entrar al Templo. Los fariseos extendieron las normas de pureza a sus casas, declarando así a toda la tierra de Israel como santa. No se niega que sea más importante guardar los Diez Mandamientos que comer con pureza. Pero para Israel, a quienes Dios ha pedido ser santo, la pureza tiene su propio valor.

Jesús predica el Reino de los Cielos como inminente. Todo judío espera ese Reino cuando se resuelvan los problemas políticos de Israel, aunque el rabino confiesa no saber si su venida está próxima o no. Pero, la Torá enseña a Israel a vivir en santidad hasta que el Reino de los Cielos venga. "Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre. Venga tu Reino. Sea hecha tu voluntad, así en la tierra como en el cielo". Esta es la misma oración que recita diariamente el judío al finalizar el día. Pueden rezarlo juntos quienes siguen a Jesús y quienes optan por no hacerlo. Pero el Israel eterno interpreta la Torá como lo que Dios les da para vivir en santidad hasta que venga el Reino, sea esto pronto o no lo sea. Con todo respeto, el rabino discrepa cuando Jesús parece restarle importancia a la lucha cotidiana por la santidad a favor de preparar la venida del Reino futuro. Los rabinos entienden que la mejor preparación es el esfuerzo cotidiano de forjar la santidad con las prácticas alimenticias, funerarias, matrimoniales y otras que Dios le dio a Moisés en el Sinaí para que Israel viviera por ellas y así imitara la santidad de Dios, bendito sea.

Este libro dará al biblista algo qué pensar. Sabemos que Mateo es el escrito más legalista del Nuevo Testamento. En su último libro, *El caso Mateo*, Juan Luis Segundo presentó dramáticamente esta forma de ser de Mateo. Pero aquí un rabino judío nos enseña por qué aún un cristianismo legalista como el de Mateo no es acep-

table para el pueblo que busca ser santo según la revelación a Moisés. Debemos agradecerle este servicio, que nos permite aclarar nuestra fe. Y debemos agradecerle su voluntad de separarse de nosotros en amistad para que unos sigan construyendo en sus vidas colectivas la santidad, y otros sigamos a Jesús en espera ansiosa de la venida del Reino de los Cielos.

Jorge Pixley

Vincent Brannick. *A Igreja Doméstica nos Escritos de Paulo.* São Paulo: Paulus, 1994. 137 páginas. Original inglés de 1989.

Vincent Brannick, conocido biblista católico, profesor en la Universidad de Dayton, EE.UU., escribe sobre un tema fundamental para conocer el contexto de las cartas paulinas. ¿Cómo hemos de concebir los lugares de reunión de las "iglesias" a quienes Pablo dirigió sus cartas? Quienes tenemos experiencia pastoral evangélica sabemos que cuando una comunidad se reúne en una casa particular, norma en tiempos de Pablo, la dinámica interna del grupo es afectada por la presencia del dueño de la casa. Esto significa que no es cosa de poca importancia conocer los locales de estas comunidades paulinas.

Pero hay más: Pablo no escribe a comunidades eclesiales que se reúnen en casas sino al conjunto de éstas en una ciudad, "la iglesia que está en Corinto (o Éfeso, o Roma)". ¿Qué existencia real tenía esta iglesia de una ciudad, si las reuniones se hacían en grupos menores, en las casas de hombres prominentes cristianos? Cuando se reunía en asamblea la "iglesia que está en Corinto", ¿dónde lo hacía? El problema se agrava cuando pensamos en la realidad de que una mayoría de la población vivía en *insulae*, los notorios edificios de varias plantas donde una familia tenía un cuartito para hacer de todo, excepto cocinar y evacuar, cosas que hacía en un espacio común a la "ínsula".

Brannick parte de cuatro menciones de iglesias domésticas en las epístolas paulinas: "Os envían saludos en el Señor Aquila y Priscila y la iglesia que se reúne en su casa" [en Éfeso], en su carta a los Corintios (1 Co 16,19). Escribiendo a Roma (presumiblemente), dice, "Saludad a Priscila y Aquila y la casa que se reúne en su casa" (Rm 16,3.5). Igualmente, saluda a Filemón "y a la iglesia en tu casa" (Flm 2). Y en la carta a los Colosenses, manda saludos a Ninfas, una mujer, "y la casa que está en su casa" en Laodicea (Co 4,15). Estas personas que tenían reuniones en sus casas difícilmente vivirían en las ínsulas que alojaban a la gran mayoría de las personas de las ciudades. Tenemos que pensar en pequeñas villas donde *cupieran* en la sala o el comedor diez a quince personas. En ciudades donde la predicación paulina tuvo éxito, como Corinto y Éfeso, debemos suponer que existían varios de estos grupos domésticos que componían "la iglesia en Corinto" y "la iglesia en Éfeso". Las cartas paulinas habrían circulado entre ellas para su lectura.

Es probable que para tiempos de Pablo, las comunidades judías de ciudades tan importantes tuvieran su lugar de reunión, en una casa adaptada para ese fin. Pero, cuando Pablo habla de la iglesia en Corinto no está pensando en un edificio sino en el conjunto de los creyentes. Brannick discute, aunque sin entrar en todos los

problemas, la necesidad de imaginarnos asambleas de toda la ciudad para actividades como "la cena del Señor" para lo cual se reunían "en un solo lugar" (*sunerxoménon epì tò autó*). Era aquí que las diferentes familias usaban de sus propios recursos, algunos con abundancia y otros en escasez, para escándalo de Pablo. Pero, ¿dónde? Brannick piensa en villas de gente importante como Justo (Hch 18,7) o Erasto (Rm 16,23), donde habría comedores o patios interiores para 20 o aún 30 personas. Pero, pienso, ¿no es más práctico pensar en lugares públicos fuera de la ciudad donde podrían reunirse 40 ó 50 personas, considerando las muchas personas que creyeron en Corinto? En Filipos los judíos se congregaban al lado de un río por carecer de un salón que pudiera abrigarlos (Hch 16,13); si esto pasaba con los judíos, ¿cuánto más con los nuevos grupos de creyentes en Jesucristo?

En todo caso, Brannick seguramente tiene razón al pensar que algunas de las funciones que Pablo menciona en sus listas se derivan de la universalidad de la organización de las jóvenes iglesias por casas. Así podemos explicar los "dirigentes" (antilêmpseis, kubernêseis) en 1 Cr 12,28), que Pablo enumera después de los "apóstoles, profetas y maestros", las tres primeras categorías. Brannick supone, y parece probable, que en las asambleas de una ciudad, habría profetas y maestros, aunque no muy frecuentemente en las reuniones domésticas. Apóstol es una autoridad regional o universal, un misionero con una responsabilidad geográficamente más amplia que una ciudad.

Cuando Pablo piensa en los cristianos de una región, habla de "las iglesias en Judea" (Gn 1,22) o "las iglesias de Galacia" (1 Co 16,1), pues cuando dice "Iglesia" piensa en el conjunto de iglesias domésticas de una ciudad. Tenemos, pues, iglesias domésticas, que se reunirían semanalmente, e iglesias locales (de ciudades) que se reunirían en asamblea ocasionalmente. Pero, Pablo también tiene una conciencia de la Iglesia mundial, a la cual llama "la Iglesia de Dios" (1 Co 10,32-33).

Con el correr del tiempo, y especialmente con la muerte de Pablo y los demás apóstoles, se fue imponiendo un episcopado monárquico sobre las iglesias locales. Este fenómeno está claro en Ignacio de Antioquía, quien niega el derecho de practicar la eucaristía en ausencia de tales figuras. Cuando ya en el siglo III y IV los cristianos tienen lugares designados exclusivamente para sus cultos, edificios que llaman iglesias, se terminó de imponer la autoridad de los obispos locales. A tal punto se llegó que un sínodo en Laodicea (360 a 370 d.C.) prohibe que los obispos o los ancianos ofrezcan sacrificios "en los hogares".

La importancia de la temática de este libro es evidente. Al carecer de muchas evidencias arqueológicas la interpretación del asunto es necesariamente un tanto especulativa. Sin embargo, sabemos que por varias generaciones los cristianos no tuvieron templos, y es necesario repasar la evidencia literaria como es la colección de epístolas del apóstol Pablo para pensar las formas en que las realidades físicas afectaban la vida de los primeros cristianos en las ciudades del Imperio. Aunque este libro no resuelve muchos enigmas, es ya una gran virtud haber planteado algunos de los problemas que plantean esta situación.

Jorge Pixley

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una Tierra sin Lágrimas.*
25. *¡Pero Nosotras Decimos!*
26. *La Palabra se hizo India*
27. *La Iglesia de Jesús, Utopía de una Iglesia Nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a Propósito de la Carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Originarios Extrapalestinos (35-138 d.C.)*

Para suscripciones dirigirse a:

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3599

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY